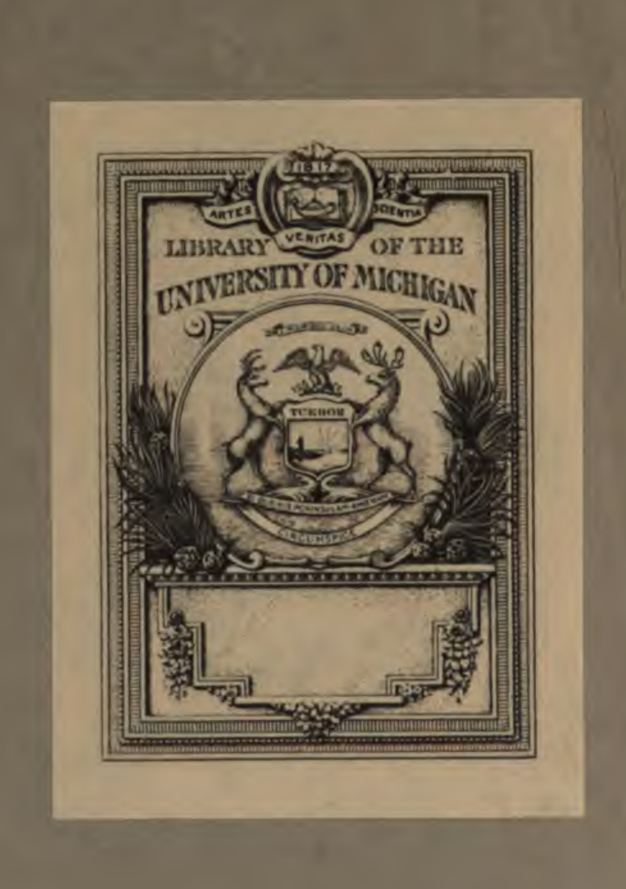

1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR



Studien zur Geschichte
und
Kultur des Altertums.
Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben
von
Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,
Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.
I. Band. I. Heft:

Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult.

Eine Studie

von
Hubert Grimme,
Professor an der Universität Freiburg, Schweiz.

Mit drei Tafeln.

Paderborn.
Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.



Die „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums", wissenschaftliches Publikationsorgan der „Sektion für Altertumskunde" in der Görresgesellschaft, erscheinen in jährlich 4—6 Heften von 4—8 Bogen oder in entsprechenden Doppelheften, im Gesamtumfange von jährlich ca. 30 Bogen. Jedes Heft enthält eine abgeschlossene Arbeit und ist einzeln käuflich. Die Redaktion führen, im Auftrage der Görresgesellschaft, Univ.-Prof. Dr. E. **Drerup** in München für das klassische Altertum (Griechen und Römer), Univ.-Prof. Dr. H. **Grimme** in Freiburg i. d. Schweiz für den alten Orient, Univ.-Prof. Dr. J. P. **Kirsch** in Freiburg i. d. Schweiz für das christliche Altertum. Der Kreis der Mitarbeiter ist auf die Mitglieder der Görresgesellschaft nicht beschränkt.

Band I (1907) enthält folgende Arbeiten:

Heft 1. Hubert **Grimme**, o. Prof. an der Univ. Freiburg i. d. Schweiz: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. 132 S. Mit 3 Tafeln. Preis ℳ 3,60.

Heft 2. Theodor Anton **Abele**, Dr. phil. in Straßburg i. Els.: Der Senat unter Augustus. VIII u. 78 S. Preis ℳ 2,40.

Diese beiden Hefte sind erschienen.

Heft 3/4 (im Druck). Henri **Francotte**, prof. à l'univ. de Liége: La Polis grecque.

Für Band II (1908) sind u. a. vorgesehen:

Engelbert **Drerup**, a. o. Prof. an der Univ. München: Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr.

Studien zur Geschichte

und

Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,
Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

Erster Band.

Erstes Heft:

Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult

von

Hubert Grimme.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

Das
israelitische Pfingstfest
und
der Plejadenkult.

Eine Studie

von

Hubert Grimme,
Professor an der Universität Freiburg, Schweiz.

Mit drei Tafeln.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

Einleitung.

Um die Probleme der israelitischen Religion zu erörtern, bedarf es des Beirats der Wissenschaft vom alten Orient. Dieser Satz ist hier nicht erst zu beweisen; mit seiner Richtigkeit rechnen jetzt so ziemlich alle Kreise der Historiker wie Exegeten. Zu dieser Gleichheit im Prinzip steht aber die Verschiedenheit der damit erzielten Ergebnisse in starkem Gegensatz; man braucht nur an die Namen Wellhausen und Winckler zu denken, um zu ermessen, wie weit augenblicklich die Wege der alttestamentlichen Forscher auseinandergehen. Man baut eben schon vielfach das Dach aus, während die Grundmauern noch nicht tragfähig sind. Eine Reihe grundlegender Fragen konnte bislang noch nicht sicher beantwortet werden, vorauf diejenigen nach der Intensität und der Wesenheit der Kultur des Orients. Für erstere scheint sich allerdings langsam eine Lösung anzubahnen, und zwar eine solche im Sinne von H. Winckler, wonach der alte Orient, wo er uns irgendwie greifbar ist, ein mit Kulturelementen durchsättigtes Gebiet darstellt, das in seinen zur Besiedelung geeigneten Teilen von einem eigentlichen Nomadentum keine Spur mehr aufweist. Für die Lösung der anderen Frage, der nach dem Wesen der altorientalischen Kultur, dürfte aber die Zeit noch längst nicht gekommen sein. Bedingt die Verschiedenheit der orientalischen Hauptvölker auch eine Verschiedenheit von Kulturen? — oder wird man annehmen, der

ganze Orient habe unter dem Zeichen einer einzigen Kultur gestanden, die in unvordenklichen Zeiten zuerst in Babylonien aufgestrahlt sei?

Meines Erachtens lassen sich solche Grundfragen erst dann beantworten, wenn die Wissenschaft über ein ungleich größeres Quellenmaterial verfügt, als uns jetzt vorliegt. Irgendwie deutliche Begriffe besitzen wir jetzt überhaupt erst von zwei Gebieten des alten Orients: Ägypten und Babel-Assur. Es wäre überkühn, für ihre Entwicklung den gleichen Ausgangspunkt anzunehmen. Wie ihre politische Geschichte die Tendenz gegenseitigen Abstoßens zeigt, so offenbart auch das, was wir von ihrem Geistesleben wissen, weitgehende Verschiedenheiten und läßt weder die Vorstellung einer ursprünglichen Gleichheit noch die einer späteren intimeren Annäherung aufkommen. Zwischen diese beiden sich fast ausschließenden Völker- und Kulturkreise hat sich in verhältnismäßig später Zeit ein neuer Faktor eingedrängt, das Semitentum. Stehen Ägypten und Babylonien, so weit wir sie verfolgen können, als fertige, sich selbst genügende Welten da, so stellt das Semitentum ein Element dar, das zu immer neuen Umwandlungen hinneigt und sich mit den Schätzen der älteren Kulturen zu bereichern trachtet. Dieser ausgesprochene Assimilationstrieb mag die Semiten als eine Rasse ohne besonders schöpferische Anlage erscheinen lassen; jedenfalls widerlegt er aber die Anschauung, als ob sie als Barbaren in die Weltgeschichte eingetreten wären; denn um fremde Geistesgüter schätzen zu können, muß man selber einen Fonds von Geist und Kultur in sich tragen. Dann wird es auch nicht zu gewagt sein, von einer alt- oder ursemitischen Kultur zu reden, deren Heimat und Zentrum am ehesten dort zu suchen wäre, wo der üblichen Meinung nach das reinste Semitentum anzutreffen ist, in Arabien und speziell in seinem südwestlichen Winkel, in Jemen.

Wenn schon die Feststellung, was alles uns als Herd der orientalischen Kultur zu gelten habe, noch sehr hypothetisch ausfällt, so gilt solches in noch höherem Grade von der Abgrenzung

der als Dependenzen dieser Kultur anzunehmenden Gebiete. Im allgemeinen werden sich Handels- und Kulturzonen gedeckt haben; denn die Straßen des Kaufmanns waren von jeher auch die der geistigen Güter. Nun führten alle Hauptwege des Vorderorients, mochten sie von Ägypten, Babylonien oder Südarabien ausgehen, zum Mittelmeere, und ihre letzte Etappe war Kanaan, bezw. Phönizien. Damit war dieses Land wie kein anderes der Berührung mit dem ganzen Orient ausgesetzt, wodurch seine Kultur mit Notwendigkeit einen stark internationalen Zug bekam. Ähnlich wie auf Phönizien wirkte der Gesamtorient dann auch auf dessen Hinterland, und so mußte Israel, nachdem es einmal auf einer weiten Strecke der Nachbar Phöniziens geworden war, vielfache Berührung mit ursprünglich ihm fremden Ideen erfahren, und selbst das, worin seine größte Eigenart bestand, seine Religion, konnte sich solcher Beeinflussung nicht ganz entziehen.

Die folgenden Ausführungen bezwecken den Nachweis eines solchen fremden Einschlags in Israels Religion. In letzter Hinsicht weist er auf eine babylonische Idee zurück. Von Volk zu Volk weitergegeben, dabei mannigfaltig um- und ausgestaltet, kam diese bis an die Mittelmeerküste und ward endlich auch Israel zugeführt. Hier widerstrebte sie längere Zeit einer organischen Verbindung mit dem Geiste des mosaischen Kultus; nachdem sie aber in verschiedenen Umwandlungen fast alles abgestreift hatte, was an babylonische und kanaanitische Religionsbegriffe erinnerte, ward ihr ein hervorragender Ehrenplatz im Kultus eingeräumt, der ihr auch im Christentume nach abermaliger Umdeutung gewahrt blieb.

Diese Entwicklung ist in verschiedener Beziehung lehrreich. Sie zeigt, daß keine der maßgebenden vorderasiatischen Religionen ein bloßer Abklatsch der babylonischen gewesen ist, daß vielmehr jede von ihnen die Kraft besaß, babylonische Werte ihrem Wesen entsprechend umzugestalten — daß solches aber im bedeutendsten Maße von der Religion Israels gilt. Wenn

es ihr gelang, einen im tiefsten Grunde polytheistischen Stoff so zu verarbeiten, daß sich mit ihm die monotheistische Idee zu schöner Einheit verbinden konnte, so hat sie aufs glänzendste ihren Anspruch auf besondere Eigenart bewährt und zugleich dem Christentume und der Weltkultur in hervorragender Weise vorgearbeitet.

I.

Zur üblichen Auffassung von Pfingsten.

Es gilt unter den alttestamentlichen Exegeten als ausgemachte Tatsache, daß das israelitische Pfingstfest seinem Wesen nach nichts anderes sei als ein Fest der Ernte. Eine nähere Begründung dieser Annahme hat vor allem J. Wellhausen in seinen Prolegomena versucht. Nach ihm wurzeln die großen Feste der israelitischen Religion mit Ausnahme von Passah sämtlich in Gepflogenheiten des Ackerbaues, die die Israeliten nach der Periode ihres Nomadentums von den Kanaanitern übernommen hätten. Die Triade der Feste Mazzoth, Pfingsten und Laubhütten bedeute den kultischen Niederschlag der Hauptmomente, die das Leben des kanaanitischen Bauern bewegt habe, insofern Mazzoth die religiöse Feier des Beginnes der Gersteneernte darstelle, Pfingsten mit der Weizenernte und damit überhaupt dem Schlusse der ganzen Früheernte zusammenhänge, endlich Laubhüttenfest der Öl- und Weinernte die kultische Weihe gebe. Der agrikole Ursprung dieser Feste soll nach Wellhausen auch in ihren Namen zu Tage treten. Der Name Mazzoth soll auf die „Notbrote" zielen, die der Landmann im Drange der Erntearbeit in Eile zu backen gezwungen sei. Von den zwei biblischen Bezeichnungen für Pfingsten wäre die eine, Schabuʿoth = „Wochen" von der sieben Wochen umfassenden Zeit der Früheernte hergenommen, die andere, Kaṣîr, gehe auf das Schneiden des Weizens in dieser Zeit; so wichen beide Namen nicht wesentlich voneinander ab. Auch die zwei Namen, die für das dritte große Fest gebräuchlich waren, entsprächen sich einander, da Sukkoth = „Laubhütten" auf die Zeit hinweise, da man unter improvisierten Zweigdächern, wie sie die Arbeit

in den Weinbergen mit sich brächte, im Freien übernachtet habe, Asīph = „Fruchternte" aber direkt auf das Wesen des Festes ziele. Der Erntefestcharakter trete endlich auch im Ritual der drei Feste deutlich in Erscheinung, da für Mazzoth die Darbringung einer Gerstengarbe, für Pfingsten die Abgabe von Weizenbroten, für Laubhütten solche von Most und Wein die wesentlichste Zeremonie ausmachten.

Die bemerkenswerte Erscheinung, daß Mazzoth und Sukkoth in Äquinoktialzeiten gefeiert wurden, führt Wellhausen zu der Vermutung, es seien diese beiden Feste vielleicht nicht von allem Anfange an Erntefeste gewesen. Er neigt sogar zur Annahme, sie seien älter als der Ackerbau und hätten sich ihm erst nachträglich angepasst. Aber die Israeliten hätten sie doch allem Anscheine nach schon als Erntefeste von den Kanaanitern übernommen. Für das Pfingstfest wirft er eine ähnliche Frage nicht auf; er sieht anscheinend keinen Grund, es in eine irgendwie vorhistorische Zeit Kanaans hinaufzurücken.

Was Israel zu den entlehnten Festen seinerseits hinzugetan habe, schlägt Wellhausen nicht hoch an. Mit Mazzoth und Sukkoth habe man in spätjüdischer Zeit eine Denaturierung in der Weise vorgenommen, daß man sie zu Gedenktagen der israelitischen Geschichte umstempelte, indem man auf Mazzoth die Erinnerungen an die zur Frühlingszeit erfolgte Auswanderung aus Ägypten übertrug und in das Kampieren unter freiem Himmel, wie es Sukkoth mit sich brachte, den Gedanken an das Zeltleben während der vierzigjährigen Wanderzeit hineinlegte. Pfingsten aber sei vor einem solchen Prozesse der Vergeschichtlichung bewahrt geblieben.

Wellhausens Erklärung der Feste Mazzoth, Pfingsten und Sukkoth besticht auf den ersten Blick durch Klarheit und Einfachheit. Erst wenn man erwägt, wie selten es in der Religionsgeschichte gelingt, kultische Altertümer — und Feste zählen in der Regel zum Ältesten, was der Kultus aufweist — rein aufzufassen und zu erklären, und wenn man sieht, wie Wellhausens Deutung an gewissen Begleiterscheinungen der israelitischen Feste achtlos vorübergeht, setzt der Zweifel ein, ob nicht eine Revision dieser, nun gute 25 Jahre unverändert gebliebenen Ansicht am Platze wäre. Der größte Mangel

von Wellhausens Prolegomena, die Nichtbeachtung der beiden geistigen Welten, die Israel im Nordosten und Süden umgrenzten, der babylonischen und südarabischen — sollte er sich nicht auch in seiner Konstruktion der israelitischen Feste bemerkbar machen?

Man kann von dem Bedürfnis einer Revision von Wellhausens ganzer Festtheorie sprechen, ohne dadurch verpflichtet zu werden, sie selber durchzuführen. So hat wesentlich nur der Gedanke, daß neben einer jeden Forschung — und gelte sie auch schon vielen als abschließend — noch für andere ein Platz sei, mich die Untersuchung eines der drei von Wellhausen als kultischer Zyklus hingestellten Feste wieder aufgreifen lassen und zwar fast zufällig desjenigen, hinter dem scheinbar keinerlei Fragezeichen mehr steht: des Pfingstfestes. Inwiefern es möglich, ja das Richtige ist, dieses Fest für sich allein, losgelöst von den beiden anderen zu behandeln, wird sich im späteren Verlaufe der Arbeit herausstellen.

Meine Untersuchung beginnt mit der Erklärung der Bibelstellen, die vom Pfingstfeste handeln. Es gilt dabei Klarheit zu bekommen, ob sie bisher in ihren Einzelheiten richtig und erschöpfend verstanden worden sind, weiter ob sich für sie ein vollständiges Verständnis erzielen läßt auf dem Boden der israelitisch-kanaanitischen Verhältnisse oder ob die Pforte des weiteren Orients geöffnet werden muss, um hier entweder Analogien oder aber Vor- oder Urbildliches zum israelitischen Pfingstfeste ausfindig zu machen.

Die Stellen des Alten Testaments, die deutlich vom Pfingstfeste handeln, sind folgende:

Lev. 23, 15–22: (15) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם
את־עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה: (16) עד ממחרת
השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה ליהוה:
(17) ממושבתיכם תביאו׀ לחם תנופה שתים שני עשרנים סלת תהיינה
חמץ תאפינה בכורים ליהוה: (18) והקרבתם על־הלחם שבעת כבשים
תמימם בני שנה ופר בן־בקר אחד ואילם שנים יהיו עלה ליהוה
ומנחתם ונסכיהם אשה ריח־ניחוח ליהוה: (19) ועשיתם שעיר־עזים
אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים: (20) והניף
הכהן׀ אתם על לחם הבכרים תנופה לפני יהוה על־שני כבשים קדש
יהיו ליהוה לכהן: (21) וקראתם בעצם׀ היום הזה מקרא־קדש יהיה

לכם כל־מלאכת עבדה לא תעשׂו חקת עולם בכל־מושבתיכם לדרתיכם׃
(22) ובקצרכם את־קציר ארצכם לא־תכלה פאת שׂדך בקצרך ולקט
קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני יהוה אלהיכם׃

„(15) Sodann werdet ihr für euch abzählen vom Tage nach dem Sabbath — vom Tage, da ihr die Webegarbe darbrachtet — sieben Sabbathe, und zwar vollständige, (16) bis zum Tage nach dem siebenten Sabbath werdet ihr abzählen, dem 50. Tage; alsdann werdet ihr Jahwe ein Speisopfer von neuem [Getreide] darbringen. (17) Aus euren Wohnsitzen werdet ihr zwei Webebrote bringen, die aus zwei Zehnteln [Epha] Feinmehl bestehen und mit Sauerteig gebacken sind, als Ernteopfergaben für Jahwe. (18) Und ihr werdet darbringen zu dem Brote sieben fehllose einjährige Lämmer, einen jungen Stier und zwei Widder, die als Brandopfer für Jahwe dienen sollen, nebst den zugehörigen Speisezutaten und den zugehörigen Trankspenden, als ein Feueropfer lieblichen Geruchs für Jahwe. (19) Und ihr werdet einen Ziegenbock herrichten zum Sündopfer und zwei einjährige Lämmer zum Heilsopfer. (20) Und der Priester wird sie weben vor Jahwe samt den Ernteopferbroten [ ]; sie werden Jahwe geheiligt sein zum Besten des Priesters. (21) Sodann werdet ihr „Berufung des Heiligen" ausrufen, die ihr am selbigen Tage abhalten werdet; dabei werdet ihr keinerlei Werktagsarbeit verrichten. Das ist eine für alle Zeit geltende Satzung [, die ihr beobachten sollt] in allen euren Wohnsitzen bei [allen] euern Geschlechtern. — (22) Und wenn ihr euer Land aberntet, so wirst du dein Feld nicht bis auf den Rain abernten und wirst nicht Nachlese halten nach deiner Ernte: den Armen und den Klienten wirst du beides überlassen. Ich bin Jahwe, euer Gott."

Ob die „höhere" Kritik Recht tut, den größeren Teil von V. 18f. als Entlehnung aus Num. 28, 27–31 abzutun, wird bei der Besprechung des Pfingstrituals behandelt werden. Vom Standpunkte der formalen Philologie sind jedoch Textfehler zu konstatieren, und zwar in V. 17, 20, 21, da in ihnen Paseq, das Zeichen der Textverderbnis, überliefert ist. Ich beziehe das Paseq von V. 17 auf den Ausfall von חלות „Brotkuchen" (LXX ἄρτους) hinter שׁתים. Dasjenige von V. 20 wird kaum etwas anderes bedeuten, als daß eine der mit

על eingeleiteten Phrasen, und zwar am wahrscheinlichsten על־שני כבשים, zu streichen ist — was auch von neueren Exegeten, ob sie auch für Paseq noch kein Auge haben, aus dem Satzzusammenhange geschlossen ist. Die Einsetzung von Paseq in V. 21 hat jedenfalls auch ihren guten Grund; beachtet man, daß die Wortfolge וקראתם bis לכם zwei Sätze darstellt, von denen jedenfalls einer auffällig kurz herauskommt (der erste, wenn man מקרא־קדש Subjekt zu יהיה sein läßt, oder der zweite, wenn מקרא־קדש als Objekt zu וקראתם gezogen wird), so scheint es am geratensten, eine kleine Wortumstellung vorzunehmen und בעצם היום הזה hinter מקרא־קדש zu setzen und zu übersetzen: „Sodann werdet ihr Berufung des Heiligen proklamieren (vgl. Lev. 25, 10 וקראתם דרור), die ihr am selbigen Tage abhalten werdet.“ — V. 22 gehört ersichtlich nicht mehr zum Pfingstgesetze; denn dieser schließt in feierlicher Weise mit dem auf V. 15—21 bezüglichen Satze: „Das ist eine für alle Zeit geltende Satzung usw.“ Ein Zufall wird V. 22 aus der Sammlung moralischer Vorschriften von Lev. 19, wo er in etwas längerer Fassung als V. 9f. wiederkehrt, hierhin verschlagen haben.

Num. 28, 26–31:

(26) וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה ליהוה בשבעתיכם
מקרא־קדש יהיה לכם כל־מלאכת עבדה לא תעשו: (27) והקרבתם
עולה לריח ניחח ליהוה פרים בני־בקר שנים איל אחד שבעה כבשים
בני שנה: (28) ומנחתם סלת בלולה בשמן שלשה עשרנים לפר האחד
שני עשרנים לאיל האחד: (29) עשרון עשרון לכבש האחד לשבעת
הכבשים: (30) שעיר עזים אחד לכפר עליכם: (31) מלבד עלת התמיד
ומנחתו תעשו תמימם יהיו־לכם ונסכיהם:

„(26) Und am Tage der Ernteopfergaben: wenn ihr ein Speisopfer von neuem [Getreide] darbringt für Jahwe ...., werdet ihr „Berufung des Heiligen“ abhalten; dabei werdet ihr keine Werktagsarbeit verrichten. (27) Und ihr werdet darbringen als Brandopfer lieblichen Geruchs für Jahwe zwei junge Stiere, einen Widder und sieben einjährige Lämmer [ex V. 31: fehllos sollen sie euch sein]. (28) Dazu als Speisopfer mit Öl angemengtes Feinmehl, drei Zehntel [Epha] zu jedem Stier, zwei Zehntel zu dem Widder, (29) je ein Zehntel zu jedem der sieben Lämmer; (30) [auch] einen Ziegenbock, um euch Sühne zu schaffen. (31) Außer dem

täglichen Brandopfer und der zugehörigen Speisezutat und den zugehörigen Trankspenden werdet ihr [sie] herrichten [ ]."

Wir haben in V. 26 den Ausdruck בשבעתיכם unübersetzt gelassen, nicht als ob ein Textverderb vorliege, sondern weil zu seinem Verständnis nur durch eine längere später anzustellende Untersuchung zu gelangen ist. Septuaginta und Samarit. lasen zu Schlusse von V. 27 noch תמימם יהיו־לכם; da diese Worte hier weit besser in den Satzzusammenhang passen als in V. 31, so nehme ich an, daß das Original sie nur an ersterer Stelle kannte.

Deuter. 16, 9–12, 16–17:

(9) שבעה שבעת תספר־לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה
שבעות: (10) ועשית חג שבעות ליהוה אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן
כאשר יברכך יהוה אלהיך: (11) ושמחת לפני ׀ יהוה אלהיך אתה ובנך
ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר
בקרבך במקום אשר יבחר יהוה אלהיך לשכן שמו שם: (12) וזכרת
כי־עבד היית במצרים ושמרת ועשית את־החקים האלה: ... (16) שלוש
פעמים ׀ בשנה יראה כל־זכורך את־פני ׀ יהוה אלהיך במקום אשר
יבחר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות ולא יראה את־פני יהוה
ריקם: (17) איש כמתנת ידו כברכת יהוה אלהיך אשר נתן־לך:

„(9) Sieben Wochen wirst du dir abzählen; von da ab, wo man zuerst eine Sichel an die Halme legt, wirst du anfangen, sieben Wochen zu zählen. (10) Und du wirst das Ḥagg Schabuʿoth veranstalten für Jahwe, deinen Gott, entsprechend den freiwilligen Gaben, die deine Hand spenden wird nach dem Maße des Segens, den dir Jahwe, dein Gott, zukommen läßt. (11) Und du wirst dich freuen vor Jahwe, deinem Gotte, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, weiter der Levit [ ], der Klient und die Witwe, die bei dir weilen — an der Stätte, die Jahwe, dein Gott, erwählen wird als Wohnsitz für seinen Namen. (12) Und du wirst im Gedanken daran, daß du in Ägypten Sklave gewesen, diese Vorschriften beobachten und erfüllen. . . . . . (16) Dreimal wird alljährlich alles, was männlich unter dir ist, vor Jahwe, deinem Gotte, erscheinen an der Stätte, die er sich erwählen wird, am Ḥagg ham-Mazzoth und am Ḥagg hasch-Schabuʿoth und am Ḥagg has-Sukkoth [ ], (17) jeder ‚mit' der Gabe seiner Hand entsprechend dem Segen, den Jahwe, dein Gott, dir gegeben hat."

Paseq von V. 11 führt mich dazu, das hinter הלוי stehende אשר בשעריך, das LXX nicht las, zu streichen, so daß הלוי (hier gleich den vorhergehenden und folgenden Begriffen Kollektivbegriff = „die Leviten") mit גר, יתום und אלמנה an dem Relativsatze אשר בקרבך teil hat; vgl. V. 14. זכרת ff. von V. 12 besagt anscheinend, welche Idee das ganze Pfingstfest zu durchdringen habe, nicht etwa, welcher Gedanke zum Heranziehen Bedürftiger zur Teilnahme am Festschmause veranlassen solle. — Das zweimalige Paseq in V. 16 deutet jedenfalls auf einen größeren Textschaden hin. Zu seiner Heilung liefern die alten Versionen keinen Stoff; doch gibt die ungelenke, fast unmögliche Weise, wie V. 17 mit V. 16 verbunden ist, einen Wink, wo der Fehler stecke. Man tilge den Schluß von V. 16 ולא יראה את־פני יהוה ריקם und verbinde V. 17 direkt mit dem vorhergehenden Satze; dann empfiehlt sich auch noch, כמתנת in במתנת zu ändern.

Exod. 34, 22:

וחג שׁבעת תעשׂה לך בכורי קציר חטים וחג האסיף תקופת השׁנה׃

„Und das Ḥagg Schabuʿoth wirst du ‚mir' veranstalten bei der Opferung der Weizenerntegaben und das Ḥagg der Lese bei der Wende des Jahres."

Statt לך las LXX לי; weshalb diese Lesart vorzuziehen ist, wird später näher begründet. — בכורי wird gewöhnlich als „Erstlingsgaben" genommen und als Genitiv gedeutet, der gleich שׁבעת mit חג zu verbinden sei. Eine solche Verbindung halte ich für unmöglich. Beachtet man nun, daß Gewicht darauf gelegt ist, vom Ḥagg der Lese (wie auch vom Ḥagg ham-Mazzoth, vgl. V. 18) das Datum anzugeben, ferner daß dieses für Asiph im Akkusativ der Zeit steht, so empfiehlt es sich, in בכורי ק' etwas ähnliches zu sehen, nämlich „bei der Opferung der Erntegaben . . ." Dann wäre hier בכורים ein Infinitiv in Pluralform (ähnlich wie Lev. 23, 27 יום הַכִּפֻּרִים „Tag der Sühnung" oder Lam. 2, 20 עללי טִפֻּחִים „Kinder der Zärtlichkeit = zärtlich geliebte Kinder").

Exod. 23, 16:

וחג הקציר בכורי מעשׂיך אשׁר תזרע בשׂדה וחג האסיף בצאת השׁנה באספך את־מעשׂיך מן־השׂדה׃

„Und (du wirst beobachten, vgl. V. 15) das Ḥagg der Ernte zur Zeit der Opferung der Gaben deiner Frucht, die du auf das Feld säest und das Ḥagg der Lese gegen Ende des Jahres, wenn du einsammelst die Frucht von dem Felde."

Wiederum fällt die Übersetzung gezwungen aus, wenn man בכורי als „Erstlinge" nimmt; dagegen läßt sich unter der Annahme, daß das Wort hier wie oben Ex. 34, 22 ein Infinitiv sei, ein lesbarer und um das Datum des Festes vermehrter Text gewinnen.

Es wäre wünschenswert, die fünf vom Pfingstfeste handelnden Bibelstellen, die wir zunächst nur mit Rücksicht auf ihren Umfang angeordnet haben, in eine chronologische Reihenfolge bringen zu können. Doch ist solches a priori nicht möglich. Zwar wenn wir uns entschließen würden, die Ergebnisse der Wellhausenschen Gesetzeskritik unbesehen zu übernehmen, dann wäre eine Reihenfolge leicht hergestellt, wobei Ex. 34, 22 an die Spitze träte, als ein Erzeugnis vorprophetischer Zeit, Ex. 23, 16 ihm folgte als nicht viel jüngeren Ursprungs, weiter Deut. 16, 9 ff. sich anschlösse und die Pfingstfestauffassung der späten Königszeit repräsentierte, während Lev. 23, 15 ff. und Num. 28, 26 ff. die letzten, im Exil entstandenen Verordnungen für das Fest wären. Damit würden wir nun zwar den kritischen Anforderungen unserer modernen Exegese genügen, aber vielleicht nicht denen der modernen Religionsgeschichte. Wellhausens Versuch der Klassifizierung des israelitischen Gesetzes, und zwar vornehmlich der dabei dominierenden Kultusgesetze — auf die es uns hier besonders ankommt — entstammt einer Zeit, da man genügend kritisch zu sein glaubte, wenn man zu dem Maßstabe, den die Bibel selbst zu ihrer Beurteilung darbietet, noch die Vergleichung von biblischem Wesen mit arabischem Beduinentum wie auch kanaanitischer Städtekultur treten ließ. Inzwischen ist aber unser Wissen von altsemitischen Kultusgebräuchen außerordentlich gewachsen; besonders zwei von Wellhausen noch nicht berücksichtigte Faktoren, der des Kultus von Altsüdarabien sowie von Babylonien haben sich als geistige Mächte herausgestellt, deren Wirkungen jedenfalls bis nahe an Kanaans Grenzen heranreichten. Will man die biblische Tradition, die die Stiftung der israelitischen Kultgemeinde in Nord-

arabien geschehen sein läßt, nicht in Bausch und Bogen verwerfen, und gedenkt man der Einwirkungen, die die israelitische Gola unter allen Umständen von der sie umgebenden babylonischen Kulturwelt erfahren mußte, dann wird die Forschung mit Notwendigkeit dahin gedrängt, auch zu dem südarabischen und babylonischen Material Stellung zu nehmen. Dann aber scheint es mir weder Rückständigkeit noch Hyperkritik zu sein, sondern geradezu eine Forderung der Wissenschaft, Wellhausens Untersuchung zum alttestamentlichen Gesetze und speziell zum Kultusgesetze so lange für unvollständig und deshalb unzureichend zu halten, bis nicht mit dem neueren arabisch-babylonischen Materiale die Probe auf ihre Richtigkeit gemacht worden ist.

Wir müssen somit auf die Aufstellung eines Stammbaums der vom Pfingstfeste handelnden Stellen hier verzichten. Ihr Verständnis wird dann aber wesentlich von der genauen Definierung ihres Gedankeninhalts und der dabei zu Tage tretenden Formeln abhängen, ja vorwiegend von der der letzteren. Das Leben der Religionen bedeutet vorwiegend einen Wandel ihrer Ideen; dem gegenüber zeigen einmal in Gebrauch gekommene Formen großen Hang zur Stabilität. Das gilt vor allem auch von den auf orientalischem Boden ausgebildeten Religionssystemen; die Formen, in denen sich ihre Ideen darstellen, entstammen meist einer viel älteren Zeit als jene selbst und man kann behaupten, daß sie um so älter sind, je weniger engen Zusammenhang sie mit den Ideen, deren Verkörperung sie sein sollen, an den Tag legen.

So wird es sich verlohnen, die Untersuchung zunächst auf die dem israelitischen Pfingstfeste eigentümlichen Formalien zu beschränken. Dann muß es sich herausstellen, ob es angeht, das Problem des Pfingstfestes als ein rein hebräisches bezw. auch kanaanitisches zu bezeichnen, oder ob man zu seiner Lösung nötig hat, auf Religionsideen von weit höherem Alter, als es die biblischen sind, zurückzugehen.

Unter den Formen, die dem hebräischen Pfingstfeste eigen sind, treten besonders hervor 1. gewisse auf die Zeit der Feier bezüglichen Einzelheiten, 2. die offiziellen Bezeichnungen des Festes, 3. das Kultuszeremoniell. Diese drei, die Außen-

seite des Festes betreffenden Umstände müssen zuerst näher ins Auge gefaßt werden.

In allen fünf Berichten, die vom Pfingstfeste handeln, ist von der Zeit seiner Feier die Rede: aber ihre Angaben lassen doch Zweifel aufkommen, ob das Fest an einen ganz bestimmten Tag des Jahres geknüpft gewesen sei. Exodus setzt es in die Zeit der „Opferung der Erntegaben“: Numeri redet vom „Tage der Ernteopfergaben“ als seinem Termine, ohne aber für diesen Tag eine nähere Datierung zu geben. Im Deuteronomium erscheint es als Endtermin eines mit der Zeit der Ernte zusammenfallenden Jahresabschnittes, dessen Beginn jedoch für uns in der Luft schwebt. Endlich begrenzt Leviticus zwar diese Periode, aber nicht durch ein Monatsdatum, sondern die mehr allgemein scheinende Formel „am Tage nach Sabbath“. So fehlt uns zunächst eine deutlich ins Auge fallende Fixierung des Pfingstfestes nach Monat und Monatstag, und hierdurch unterscheidet sich Pfingsten auffällig von allen anderen Festen der Bibel, die ihr bestimmtes Datum aufweisen, einerlei ob von jeher oder — wie Wellhausen meint — infolge späterer Festlegung eines vordem schwankenden Termins.

Dieser Umstand hat Wellhausen dazu geführt, Pfingsten als ein wandelndes Fest zu bezeichnen. Er läßt es gefeiert sein in der Zeit vom 6.—12. des 3. Monats und begründet solches mit dem Wechsel des eigentlichen Ostertermins, des „Tages nach Sabbath“ (Lev. 23, 15), von welchem der Pfingsttermin abhängig ist. Aber es ist sehr zu bezweifeln, ob man die sieben Tage des Mazzothfestes als Ostertermine bezeichnen darf, wenn auch der „Tag nach Sabbath“ einen solchen bedeuten sollte. Hauptsächlich aber gründet sich mein Widerspruch gegen Wellhausen darauf, daß anscheinend der Begriff „Fest“ im Hebräischen von dem eines festen Jahrestermins gar nicht zu trennen ist.

Als gewöhnlichsten Ausdruck für „Fest“ gebraucht die Bibel מוֹעֵד. Dieser umfaßt nach Lev. 23, 4, 44 alle größeren Jahresfeste; Ezechiel (46, 9), der damit die Termine bezeichnet, da auch die Mitglieder der weiteren Gemeinde (עם הארץ) vor Jahwe treten, dürfte ebenfalls darunter alle Feste seines Festzyklus verstehen. An einigen anderen Stellen werden zwar von ihm unterschieden teils die Neumondstage (Is. 1, 14),

teils diese und die Sabbathe (I Chr. 23, 31; II Chr. 31, 3), teils die „Ḥagg“ (Hos. 9, 5; Ez. 46, 11); aber das erklärt sich dadurch, daß מועד in letzter Hinsicht wohl „Termin“ oder „bestimmter Zeitpunkt“ bedeutete, so daß man es recht wohl noch durch einen auf geistliche Festtage zielenden Ausdruck verdeutlichen oder ergänzen konnte. Genauer kann man מועד als einen mit einer Mondphase zusammenhängenden Termin definieren, da nach Psalm 104, 19 der Mond es ist, der die מועדים macht, und wenn es Gen. 1, 14 von den Lichtern des Himmels heißt, daß sie dienen sollten „für die אתת und מועדים und Tage und Jahre“, so dürften wie vom „großen Lichte“, der Sonne, die Tage und Jahre, so vom „kleinen“ dem Monde, die מועדים (Festtage) und אתת (kleinere, event. Sabbath[1])-Termine) abhängen. Jedenfalls geht aus diesen beiden Stellen hervor, daß die מועדים Kalenderfeste bedeuten, die durch den Gang der Himmelszeichen geregelt sind. Damit verträgt sich kein Wandern durch längere Zeiträume. Dagegen duldet der Begriff Anwendung auf Kalenderfeste von mehrtägiger Länge, wie denn in Ex. 23, 15 die ganze siebentägige Dauer des Ḥagg ham-Mazzoth ein מועד genannt wird: „Das Ḥagg ham-Mazzoth wirst du wahrnehmen, sieben Tage wirst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir befohlen habe, an dem מועד[2]) des Monats Abib,“ d. h. am 15.—22. Tage.

Wie das unter Umständen alle geistlichen Festtage umfassende מועד, so lassen sich auch alle spezielleren Festkategorien als solche erweisen, die ein Wandern im Jahreskreise von vornherein ausschließen. So die Neumondsfeste (חדשים): sie geben sich als mit Monatsanfang untrennbar verbunden. Ebenfalls sind die Sabbathe, von deren Verhältnis zu Jahr und Monat bald die Rede sein wird, stets auf bestimmte Tage festgelegt. Endlich glaube ich zu den den Begriff des Wanderns von vornherein verleugnenden Festen auch die Ḥagg zählen zu müssen. Nach der jetzt allgemein üblichen Erklärung wäre Ḥagg allerdings von Haus aus nur „religiöser Tanz“ — „lauter Lust und Freude“, wie Wellhausen sagt —

---

1) Nach Ez. 20, 12 ist die Einrichtung der Sabbathe ein אות.

2) Nicht zu übersetzen „Zur Zeit (des Monats A.)“, wodurch die deutliche Zeitangabe verwaschen wird.

abgeleitet von der Wurzel חג „tanzen“. Aber schon dieser Wurzelbegriff ist nicht richtig erfaßt; denn wenn im jüdisch-aramäischen חג (wie hebr. חוג) „Kreis ziehen“ bedeutet, dann kann nicht „Tanzen“, sondern nur „Kreis machen“ ihr Urbegriff gewesen sein. Weiter scheint mir das Verhältnis zwischen dem Nomen חג und dem Verb חג noch der Aufklärung zu bedürfen. Im Syrischen erscheint das Nomen (ḥeggâ) als die primäre Bildung, das Verb (ḥaggī) als die sekundäre; das erlaubt, auch für das Hebräische und andere semitische Sprachen eine nominale Urform ḥagg anzunehmen, die gelegentlich ein denominatives Verb ḥagg erzeugt hat. Mit einem solchen Nomen, das „Kreis“ bedeutet haben wird, lassen sich ohne Zwang alle auf den Radikalen ḥ-g aufgebauten Bildungen erklären, so arab. ḥagāgu „die (runde) Augenhöhle, bezw. der sie bildende Knochen“ und „aufgehende Sonne“, arab. ḥaggatu, ḥiggatu „(rundes) Ohrläppchen“, arab. ʾaḥaggu „rund(köpfig)“, arab. ḥiggatu „Jahr“ (wohl = „Sonne“); äthiop., tigrñ, tigre ḥaggāj „trockene (von der Sonne beherrschte) Jahreszeit“; assyr. agū 1. „Krone“, 2. „Vollmond“; Saho. aga-gīt(-alza) „Vollmond“. Gleich dem Assyrischen und dem Saho wird auch dem Hebräischen ein ḥagg zuzuschreiben sein, das „Vollmond“ bedeutet, im Hinblick auf Is. 30, 29 השיר יהיה לכם כליל התקדש־חג „Gesang werdet ihr anstimmen wie in der Nacht, da man den Vollmond heilig preist“,[1]) sowie auch auf Is. 29, 1 ספו שנה על־שנה חגים ינקפו „Fügt Jahr zu Jahr; laßt die Vollmonde kreisen“.

Vom Begriff „Vollmond“ wird man zu „Vollmondfest“ weitergegangen sein, wie von „Neumond“ zu „Neumondsfest“. Dann wäre als echtes Ḥaggfest nur dasjenige zu nehmen, welches auf den 15. Tag des Monats fiele, wie es Psalm 81, 4 zu beschreiben scheint mit den Worten:

תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו

„Stoßt beim Neumonde in die Trompete, (und) beim Vollmonde während des Tages unseres Ḥagg!“ Dazu stimmt nun trefflich, daß das Ḥagg κατ᾽ ἐξοχήν, das Laubhüttenḥagg, seinen Anfangs- und Haupttag am 15. Tage des 7. Monats

1) Man denke an die in der Mischna (Rosch Haschschana, 2, 7) beschriebene Heiligpreisung der Neumondsichel.

hat; ferner daß das Ḥagg ham-Mazzoth am 15. des 1. Monats beginnt, während das ihm um einen Tag vorhergehende Passahfest nicht Ḥagg genannt wird — ausgenommen in Ex. 34, 25. An dieser Stelle dürfte sich aber ein jüngerer Sprachgebrauch geltend machen, der die Eigentümlichkeit des Ḥaggfestes nicht mehr in seinem Charakter als Vollmondstag, sondern in einem vielleicht den Mondkreis illustrierenden rituellen Tanze erblickte, für welchen die Sprache die denominative Ableitung ḥâgag „im Tanzschritt gehen" besaß. Wie vielleicht auch das Wort Sabbath dazu beigetragen hat, den Begriff des Ḥagg als Vollmondfest etwas beiseite zu schieben, wird sich bald ergeben.

Das Schwanken bezüglich Passah, ob es als Ḥagg zu nehmen sei oder nicht, hat sein Gegenstück bei der Fixierung von Pfingsten. In Lev. 23 und Num. 28 fehlt jede Hindeutung, daß Pfingsten ein Ḥagg oder Vollmondfest sei; dagegen charakterisieren Deut. 16, Ex. 34 und 23 es durch das Wort Ḥagg. Soll damit gesagt sein, daß es auf den 15. eines Monats falle? Hiergegen spricht die gesamte Tradition des Judentums — abgesehen von der, die aus dem Buche der Jubiläen redet, wo[1]) das Ernteopferfest, d. i. Pfingsten auf die Mitte des 3. Monats angesetzt ist; hiergegen kann man auch auf die Voten aller neueren Forscher hinweisen. Somit ist wahrscheinlich, daß Deuteronomium und Exodus einen jüngeren, Leviticus und Numeri einen älteren Ausdruck gebrauchen — ein Argument dafür, daß Wellhausens Theorie für die Anordnung der Pfingststellen wohl nicht stichhält. Außer diesem kritischen Ergebnisse, das wir hier nur vorläufig konstatieren, haben wir somit als Resultat erhalten: Pfingsten kann a priori nicht als wandelndes Fest angesehen werden.

Hatte aber Pfingsten seinen festen Termin, wie alle anderen israelitischen Feste, so müßten der oder die Verfasser des Gesetzes ein förmliches Versteckspiel getrieben haben, wenn sie bei fünfmaligem Hinweis auf die Zeit, in welcher Pfingsten zu feiern sei, nicht einen einzigen festen Anhaltepunkt zu seiner genauen Datierung mitteilten. Aber es dürfte ein solcher tatsächlich vorhanden sein, und nur sein

---

1) Z. B. Cap. 16, 13.

archaistisches Gepräge wird bewirkt haben, daß weder die Juden der letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt noch die späteren Exegeten sich darin zurecht fanden.

Lev. 23, 15 f. läßt sich über die Zeit des Pfingstfestes in den Worten aus: „Und ihr werdet für euch abzählen *vom Tage nach dem Sabbath* — vom Tage, da ihr die Webegarbe darbrachtet — sieben *Sabbathe, die vollzählig sind*; bis zum Tage nach dem siebenten Sabbath werdet ihr abzählen.“ Diese Zeitberechnung zu erklären, hat bisher große Schwierigkeiten bereitet. Den befremdenden Umstand, daß 7 Wochen als 50 Tage gerechnet zu sein scheinen, möchte man am liebsten dahin erklären, daß der Autor zu den 7 Wochen = 49 Tagen noch den ersten Tag der achten hinzugenommen habe: was mir wenig wahrscheinlich ist, da zwei Kapitel später — Lev. 25, 8 — siebenmal sieben Jahre als 49 und nicht als 50 Jahre gerechnet werden. Jeder Anstoß wird aber entfernt, wenn man חמשים יום wiedergibt durch die Übersetzung „den fünfzigsten Tag“, der somit außerhalb der Reihe der gezählten Tage steht. Das Hauptinteresse konzentriert sich jedoch um den Begriff „Tag nach dem Sabbath“, der den Anfangstermin der Festberechnung darstellt. Hier ist nun zunächst klar, daß dieser „Tag nach dem Sabbath“ mit dem ebenso lautenden Ausdrucke von V. 11 gleichbedeutend ist, was auch sein Zusatz „Tag, da ihr die Webegarbe darbrachtet“, bestätigt. Doch ist damit noch nicht viel gewonnen; denn beidemal hängt der Ausdruck „Tag nach dem Sabbath“ in der Luft oder ist wenigstens nicht mit dem gerade vorherrschenden festen Osterdatum deutlich verknüpft. Dennoch darf als sicher angenommen werden, daß der „Tag nach dem Sabbath“ in die Osterzeit gefallen ist. Liegt doch diese jedenfalls am Eingange der Ernteperiode — womit nicht zugegeben werden soll, daß Wellhausen recht habe, die Osterfeier von Gebräuchen bei der Ernte abzuleiten —; der Beginn der Ernte aber ist nach Deuter. 16, 9 zugleich der Beginn der sieben gezählten Wochen, die Pfingsten einleiten. Somit glaubte man bisher nur mit zwei Möglichkeiten der Festlegung des „Tages vor dem Sabbath“ rechnen zu können: entweder nahm man ihn als den Tag nach dem (ersten) Sabbath, der *in* die Ernte fiel

— so besonders Wellhausen —, oder als Tag nach dem Sabbath, der der Ernte vorherging.[1] Beide Lösungen, die man als nur geraten bezeichnen muß, nehmen Pfingsten als ein wandelndes Fest; denn es gilt als unzulässig, das Osterfest, bezw. dessen ersten Tag mit einem bestimmten Sabbath parallel laufen zu lassen. Wir sahen oben, daß Pfingsten unter keinen Umständen als bewegliches Fest zu gelten habe: wie wird man solches mit Lev. 23, 15 f. in Einklang bringen? Ich meine, durch Korrektur des Begriffes, den man hier üblicherweise mit dem Wort „Sabbath" verbindet.

Die alttestamentliche Sabbathfrage ist in ein neues Stadium der Möglichkeit einer Lösung getreten, seitdem die Assyriologie dokumentarische Beweise dafür erbracht hat, daß die Babylonier den 15. des Monats als Schabattu in ihren Festlisten führten. Dabei ist zu vermuten — wenn auch nicht erwiesen —, daß jeder Monat seinen Schabattu hatte. Zimmern[2] hat sich ausgesprochen für die Annahme eines inneren Zusammenhangs zwischen dem Begriff Schabattu und dem Vollmondstagcharakter des 15. des babylonischen Monats; mangels einer sicheren Etymologie von Schabattu verzichtet er aber auf nähere Deutung. Eine solche scheint aber möglich mit Hilfe der im Babel-Bibel-Streite viel gehetzten babylonischen Gleichung „Schabattu = ūm nūch libbi. Daß dieser „Tag der Herzensruhe" nicht ohne weiteres als bürgerlicher Ruhetag zu charakterisieren sei, da der Begriff dieser Ruhe die Beziehung auf einen Gott zu verlangen scheine, war dabei z. B. von A. Jeremias stark hervorgehoben worden. Setzen wir „Herzensruhe" mit „Erholung" gleich, so ergibt sich als der Gott, der sich am Schabattu, d. h. am 15. des Monats erholen muß, kein anderer als der des Mondes; ist der Mond am Abend des 14. Monatstages voll geworden, so bedarf er des Ausruhens nach der Arbeit des Aufsteigens zu seinem Höhepunkt am Himmel. Falls nun der Schabattu für Babylonien als Festtag galt, so wird der Anlaß dazu wohl darin zu suchen sein, daß der Mensch, um den Mondgott zu ehren, dessen Ruhe auch für sich maßgebend sein ließ; ein

1) Bertholet in s. Kommentare zu Leviticus.
2) ZDMG. LVIII (1904), S. 201.

solcher bürgerlicher Ruhetag könnte dann mit dem jüdischen Sabbathe wohl nach Wesen und Namen verglichen werden, aber noch nicht bezüglich seines Termins.

Doch ist es keineswegs anzunehmen, daß in Israel der Wochensabbath die einzig bekannte und ursprünglichste Form des Ruhetages gewesen sei. Auch der fünfzehnte Tag des Monats hat für Israel einmal seine Bedeutung als ein mit Sabbathruhe verbundener Monatseinschnitt gehabt. In den Proverbien (7, 20) lockt sich das ungetreue Eheweib einen Buhlen an mit dem Hinweise: „Erst am Vollmondstage kehrt er (d. h. der auf Handel ausgezogene Gatte) zu seinem Hause zurück",: woraus hervorgeht, daß in Israel einmal der fünfzehnte des Monats die bürgerliche Ruhe im Gefolge hatte. Das Gleiche ergibt sich aus Amos 8, 5, wo der ungeduldige Kornwucherer fragt: „Wann geht der Neumondstag vorüber, daß wir Getreide verkaufen können, und wann der Sabbath, daß wir Korn steigern?" sowie auch aus der verwunderten Frage des Elisäus an das sunamitische Weib (2 Kg. 4, 22 f.), weshalb sie an einem Tage, da nicht Neumond noch Sabbath sei, seinen Rat einzuholen käme, d. h. sich eine Sonntagsbeschäftigung mache. Wenn nämlich von diesen beiden offenbar offiziellen Ruhetagen der eine, Neumond, mit den Phasen des Mondes zusammenhing und deshalb an festen Monatsterminen gefeiert wurde, so kann der andere, Sabbath, kein vom Mondlaufe unabhängiger Wochensabbath gewesen sein, besonders da er als solcher oft genug mit dem Neumondsabbath zusammengefallen wäre. Israel kannte somit in älterer Zeit einen auf den 15. Tag des Monats fallenden Sabbath; genauer werden wir einen solchen dem Nordreiche für die Zeit um 800 v. Chr. zuschreiben müssen, daneben auch noch einen Quasisabbath, den Neumondstag, der wohl eine Weiterbildung des babylonischen Sabbaths auf israelitischem Boden ist, wobei sich die israelitische Idee von der Heiligkeit des Neumonds und die babylonische von dem Ruhebedürfnisse des Mondes bei seiner himmlischen Wanderung entgegenkamen.

Wir haben oben darauf hingewiesen, wie das israelitische Ḥagg von Haus aus der Vollmondstag oder ein auf einem solchen gefeiertes Fest sei; jetzt hat sich nun auch der

Sabbath als etwas ähnliches erwiesen, da sein Termin auf den 15. Monatstag fällt. Zwei Bezeichnungen für denselben Tag: das kann nicht ursprünglich sein; vielmehr wird man nur eine von ihnen altisraelitisch, die andere aber Lehnwort aus späterer Zeit sein lassen. Das Wort Ḥagg als von außen entlehnt zu nehmen, liegt nicht der geringste Grund vor, und sein erster Radikal ḥ bürgt geradezu dafür, daß babylonisches agu „Vollmond" seiner Entwicklung fern gestanden habe. Dagegen ist es sehr verlockend, Schabattu als babylonisches Lehnwort zu nehmen. Mit seinem Eindringen in den kultischen Sprachschatz Israels könnte es recht wohl zusammenhängen, daß das ältere Wort Ḥagg seine alte Beziehung auf den Vollmond einbüßte und im wesentlichen nur noch als „Festtag" gefühlt wurde, oder, weil man inzwischen schon von Ḥagg „Kreis" ein Verbum ḥâgag gebildet hatte, welches speziell auch für einen symbolischen Reigen an Mondfesten gebraucht wurde, nunmehr zur Bedeutung „Fest mit religiösem Reigen" überging.

Steht nun der Halbmonatssabbath am Anfange der Entwicklung des israelitischen Sabbathgedankens, so führt der Weg von ihm zum späteren Wochensabbath über mehrere Zwischenstationen. Ihre wichtigste sehe ich in der Einrichtung des „kleinen Sabbaths", womit ich das Wort שַׁבָּתוֹן übersetze, gestützt auf bibl. אִישׁוֹן „kleiner Mann", שַׂהֲרוֹן „kleiner Mond" und die große Menge der im Neuhebräischen auftauchenden Deminutivbildungen auf -ôn. Als „kleine Sabbathe" führt man die Bibel an: 1. den 1./VII., d. i. Neujahr (Lev. 23, 24), 2. den 15./VII., d. i. der erste Tag von Laubhüttenfest (Lev. 23, 39), 3. den 22./VII., d. i. der achte Tag von Laubhüttenfest (Lev. 23, 39), 4. den vom Mondjahr abgelösten Wochensabbath (Ex. 16, 23). Hier wird zunächst ein Neumondtag (1./VII.) als „kleiner Sabbath" geführt; das entspricht der Erscheinung, daß nach Amos 8, 5 und 2 Kg. 4, 22 f. im Nordreiche die Neumondtage bezüglich der bürgerlichen Ruhe mit den Halbmonatsabbathen gleich rangierten, während sie ihrer religiösen Bedeutung nach kaum damit in gleicher Linie standen, d. h. nur als „kleine" Sabbathe galten. Als ein anderer „kleiner Sabbath" begegnet uns sodann der 23./VII.; daß es der achte Tag des Laubhüttenfestes war, dürfte dabei

weniger ausschlaggebend sein als vielmehr, daß er den Beginn des letzten Viertels des Monats markierte. Ließ man den Mond außer am 15. des Monats auch am ersten ruhen, so konnte man leicht dazu übergehen, ihn nach jeder seiner vier Phasen Station machen zu lassen, und konnte davon die Einrichtung von vier auf jeden Monat fallenden Ruhetagen herleiten. So wird wohl der „kleine Sabbath" des 22./VII. nur einen speziellen Fall des lunaren Wochensabbaths darstellen, den wir ohne Zwang auch aus Ex. 16, 23 herauslesen können. Störend ist nun der Umstand, daß Lev. 23, 39 auch den 15./VII. als „kleinen Sabbath" anführt, da man für diesen Tag in einer Quelle, die, wie gleich dargetan wird, noch den Halbmonatssabbath kennt, letztere Bezeichnung erwartet. So mag man entweder annehmen, שבתון sei hier Schreibfehler für שבת, verschuldet durch Hinblick auf das gleich darauf folgende richtige שבתון; oder aber der Autor von Leviticus konserviere von der Einrichtung des älteren Halbmonatssabbaths nicht mehr den Geist, sondern nur eine Formel, den starrgewordenen Ausdruck ממחרת השבת „Tag nach Halbmonatsabbath".

Die Einrichtung „kleiner Sabbathe" hatte das bürgerliche Jahr mit einer größeren Zahl von Ruhetagen bereichert, die von den Hauptphasen des Monats abhingen und damit wohl auch den Gedanken an das Ruhen des Mondes fortpflanzten. Der nächste Schritt in der Sabbathentwicklung führte nun dahin, den Mond ganz unbeachtet zu lassen und beim Sabbath alles Gewicht auf die Einhaltung der Ruhe oder auch des damit zusammenhängenden Verweilens im Hause (Ex. 16, 29) zu legen. Bedeutete vorher שבת „halbmonatliche Ruhe", so blaßte seine Bedeutung jetzt ab zu der von Ruhe schlechthin. Wenn eine solche Ruhe nun Begleitmoment einer kultischen Feier war, so bezeichnete man sie als שבת שבתון, d. i. „Ruhe (wie die) eines kleinen Sabbaths". Sie begleitete z. B. den Versöhnungstag, der auf den 10. des 7. Monats fiel, also auf einen vom Mondlaufe unabhängigen Tag; sie findet sich in Ex. 31, 15, 35, 2, Lev. 23, 3 als wesentlichste Eigenschaft des Wochensabbaths und läßt uns deshalb vermuten, daß hier der gleichmäßig durch das Sonnenjahr rollende Sabbath gemeint sei; sie wurde endlich zur Parole für den wohl in Anlehnung an diesen Wochensabbath ent-

standenen, jedes siebente Jahr eintretenden Jahressabbath (Lev. 25, 4) und bedeutete hier die Ruhe der Erde, die der Mensch zu respektieren habe. Erst aus der Vereinfachung des Ausdruckes שבת שבתון dürfte dann שבת als Bezeichnung für den gewöhnlichen Wochensabbath entstanden sein: der Schluß der Entwicklungsreihe von Sabbath berührte sich wenigstens dem Namen nach wieder mit ihrem Beginn. Wann dieser Schlußpunkt erreicht wurde, ist wohl nicht genau auszumachen. Ezechiel (46, 1) stellt sechs Werktagen den Sabbathtage gegenüber, schließt diesem aber den Neumondtag in einer Weise an, als ob auch er mit Sabbath engere Verwandtschaft hätte. Eine solche würde sich aber am ehesten auf gemeinsame Abhängigkeit von den Mondphasen gründen. Auch wenn er (45, 17) zu einer Reihe, die den Gesamtnamen מועדים führt, zusammenfaßt: Ḥagg (= Vollmondsfest), Ḥodesch (= Neumondsfest) und Sabbath, so dürfte dieser Sabbath kaum anders als lunarer Natur sein und die beiden Halbmondtage des Monats (den 8. und 22.) bezeichnen, was das Gesetz mit seinem „Kleinsabbath" ausdrückt.

Dieser kurze Überblick über die Geschichte des biblischen Sabbaths ließ als ältesten Sabbath Israels den auf den 15. jedes Monats fallenden erkennen. Halten wir nun die Stellen Lev. 23, 15–22 und 9–14 für verhältnismäßig alt (wozu uns die oben gegebene Begriffsentwicklung von Ḥagg ein Recht zu geben schien), so können wir anstandslos die darin vorkommende Phrase ממחרת השבת „Tag nach dem Sabbath" als Ausdruck für den 16. Tag des Monats nehmen,[1]) genauer für den 16. des ersten Monats, des historischen Termins für den Anfang der Ernte. Nun folgen allerdings der Erwähnung dieses alten Halbmonatsabbaths im gleichen Verse (V. 15) Sabbathe, die eine andere Erklärung verlangen. Es sollen abgezählt werden שבע שבתות תמימת תהיינה „sieben Sabbathe, die voll sind": diese sind aber überhaupt keine Sabbathtage, sondern Wochen, ausgedrückt durch einen altertümlichen Ausdruck „Vollsabbathe". Dieser setzt zwar voraus, daß zur Zeit

1) Joh. Meinhold (Sabbath u. Woche im AT, S. 34, Anm. 1), der energisch für die Annahme eines Halbmonatsabbaths in Altisrael eintritt, meint allerdings „der Versuchung widerstehen zu müssen, . . . Sabbath hier noch als Vollmondtag zu verstehn".

der Halbmonatsabbathe schon Sabbathe nach kürzeren Werktagsfristen eintraten, erlaubt aber diese als שבת שבתון anzusetzen, dessen Pluralform vermutlich nicht שבתות שבתון oder שבתות שבתונים, sondern einfach שבתות lautete. Wenn unmittelbar nach der Erwähnung dieser sieben „Vollsabbathe" (V. 16) die Rede ist von ממחרת השבת השביעית „Tag nach dem siebenten Sabbathe", so wird hier das Attribut „der siebente" bewirkt haben, daß ein weiteres תמימה „der volle" ausgelassen wurde. Eine Verwechslung mit dem Halbmonatssabbath war bei diesem siebenten Sabbathe von vornherein ausgeschlossen.

Wir kommen zum Resultate unserer Untersuchung des Datums von Pfingsten: Es ist von jeher der fünfzigste Tag nach dem 16. des ersten Monats, d. h. der 6. des dritten Monats gewesen.

Nun erhebt sich die Frage: Wenn das israelitische Pfingstfest so gut wie alle anderen Feste, die Leviticus 23 aufführt, an ein bestimmtes Monatsdatum geknüpft ist, weshalb geschieht da seine Datierung auf eine ihm besondere Weise unter Ausschluß der direkten Nennung von Tag und Monat seiner Feier? Es wird durch Abzählen von sieben nach dem 16./I. fallenden Wochen bestimmt. Diese sehen nun ganz danach aus, als ob sie mehr seien als ein Objekt des Abzählens, und scheinen in einem inneren Zusammenhang mit dem Pfingstfeste zu stehen. Die Bibel läßt uns einigermaßen im Ungewissen über das, worin dieser besteht. Nach Lev. 23 sind die Wochen einfach der Zeitraum, der Pfingsten vom Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe trennt. Deut. 16 legt uns nahe, sie als den Zeitraum der Kornernte zu nehmen; denn ihr Abzählen solle beginnen mit „dem Anhieb einer Sichel in die Saat", und an ihrem Ende steht ein Opfer von Gaben, die jeder nach dem Maße des ihm zu teil gewordenen Erntesegens darbringt. Hieraus könnte man den Schluß ziehen, die sieben Wochen bildeten mit dem Pfingsttage eine Zeiteinheit, weil sie als Zeit der Kornernte die Steuer lieferten, die das Pfingstopfer erheischte. Dann könnte Wellhausen Pfingsten mit Recht als Erntedankfest bezeichnet haben.

Aber wie erklärt man dann, daß für Mazzoth und Sukkoth, die beiden anderen Feiern, denen man Erntefestcharakter

beilegen möchte, eine Zeit der Vorbereitung oder des Hinweises, wie es die 49 Tage vor Pfingsten sind, nicht existiert? Daß besonders Sukkoth, nach Wellhausen das Fest der Spätернte, ein Fest, das in Deut. 16, 9 ff. sichtlich als das Gegenstück zu Pfingsten ausgemalt wird, ein im Grunde verschiedenes Zeremoniell aufweist und sich auch durch seine Dauer weit über das an einem Tage zu Ende gehende Pfingstfest erhebt?

Läßt man die sieben gezählten Wochen nichts anderes sein als den Zeitraum der Ernte, so bleibt endlich völlig unerklärt, was das talmudische Judentum mit ihnen an Gebräuchen verbindet. Hier erscheinen sie als eine geschlossene Zeit, als die „Sephīra-Trauer", worin bis zum 33. Tage Lustbarkeiten, wie Heiratsfeste und Tanz, verboten sind, auch das Haar nicht geschnitten werden darf; der 33. Tag zeigt Festtagscharakter zumal für die Schuljugend; die noch übrige Zeit steht dann wieder unter dem Gesetze der Enthaltung von Lustbarkeiten, doch in weniger strenger Weise wie vor dem 33. Tage. Was es mit dieser Auffassung der 49 Tage vor Pfingsten auf sich hat, vermag die talmudische Tradition nicht zu erklären. Der Hinweis, daß zwischen Ostern und Pfingsten eine Seuche die Reihen der 24000 Schüler des Rabbi Aqiba gelichtet habe, oder auch der auf die Hinrichtung der 10 Tannaiten-Märtyrer — Ansichten, gegen welche schon die karaitische Lehre protestiert — kann unmöglich genügen, um das Vorhandensein einer neunundvierzigtägigen geschlossenen Zeit im Ritus sachlich zu begründen. Versagt aber die historische Erklärung, so wird man dahin gedrängt, an eine alte Tradition bezüglich des Verhaltens der Gemeinde in den sieben gezählten Wochen zu appellieren. Eine solche kann aber nicht in der Auffassung wurzeln, als sei die Pentekoste im wesentlichen nichts als die Erntezeit; denn nirgendwo schwebt wohl über der Erntezeit eine düstere Stimmung und speziell in Israel war der Erntejubel recht sehr zu Hause, wie man unter anderem auch aus dem heiteren Charakter von Laubhüttenfest schließen mag.

Es bleibt somit vorläufig ganz ungelöst, was die sieben gezählten Wochen für sich selbst wie auch für das Pfingstfest bedeuten. Da nun von ihnen aus Pfingsten datiert ist, mithin

von ihnen gewissermaßen abhängt, so steigt hier zum ersten Male in uns eine Ahnung auf, als ob alle bisherigen Erklärungen des Pfingstfestes nicht den Kern seines Wesens träfen. Diese Zweifel mehren sich, wenn man den Zeremonien, die das biblische Pfingstfest umgehen, etwas auf den Grund geht. Läßt man sie aus einer gewissen Entfernung auf sich wirken, so könnte man sie für eine Bestätigung der Ansicht vom pfingstlichen Erntefestcharakter halten. Unter den Opfern, die der Pfingstritus enthält, erwähnen Lev. 23 und Num. 28 an erster Stelle ein „neues" d. h. aus neuem Getreide bestehendes Speisopfer. Lev. 23 schärft seine Darbringung als Pflicht ein, während Num. 28 nur die Tatsache des Opfers erwähnt, vielleicht also darin nur einen Brauch erblickt. Auch Deut. 16 betont dieses Opfer und legt ihm Pflichtcharakter bei, jedoch nicht in bezug auf sein Maß; dieses soll im Belieben des Einzelnen stehen, nämlich abhängen von dem, was jeder im Hinblick auf seinen Erntesegen Jahwe schuldig zu sein glaubt. Für Lev. 23 gibt es aber diese Freiheit nicht; hier besteht die Pfingstabgabe, die vermutlich jeder, der eine „Behausung" hat, zu Jahwe bringen soll, aus zwei Broten, gebacken aus je zwei Zehnteln Epha Feinmehl unter Zusatz von Sauerteig. Soweit stimmt alles zur Hypothese von Pfingsten als Erntefest. Aber nun verlangt Lev. 23 auch noch — und zwar vermutlich wieder von jedem Hausvater — die Darbringung von zwei einjährigen Lämmern als „Heilsopfer", die der Idee nach Jahwe, tatsächlich aber den Priestern zufallen sollen. Diesen wichtigen Zug lassen Num. 28 und Deut. 16 ganz aus; denn wenn an letzterer Stelle auch von der Vorschrift „sich vor Jahwe zu freuen" geredet wird, was nach der üblichen Annahme auf einen Opferschmaus geht, so hat der Autor jedenfalls nicht die Lammopfer von Lev. 23 vor Augen, da diese den Priestern als Eigentum zugesprochen werden.

Was das Lammopfer mit einem Erntefeste zu tun hat, ist schwer zu sagen. Dasselbe gilt von den Brandopfern, die Lev. 23 und Num. 28 für die Pfingstfeier vorschreiben, Deut. 16 aber unerwähnt läßt. Nach Lev. 23 bestehen sie aus 7 fehllosen einjährigen Lämmern, einem Stier und zwei Widdern, dazu einem Ziegenbock als Sündopfer; nach Num. 28 aber

aus 7 einjährigen Lämmern, zwei Stieren und einem Widder, endlich dem Ziegenbocke. Man neigt dazu, die Abweichung, die Lev. 23 gegenüber Num. 28 zeigt, auf inkorrekte Benutzung der Angabe von Num. 28 seitens Lev. 23 zu schieben. Wir geben ohne weiteres zu, daß die Aufzählung der Festbrandopfer im Texte von Lev. 23 nicht ursprünglich ist; denn es wird uns zugemutet anzunehmen, daß entweder jeder israelitische Hausvater die ganze Zahl der erwähnten Brandopfer darbringen mußte, oder aber, daß die zwei Lämmer, die doch wohl mit den zwei Broten parallel gehen, nur einmal, für die ganze Gemeinde, zu geben wären — was beides unwahrscheinlich klingt. Aber eine nachträgliche, ungeschickte Einfügung der Festbrandopfer in den Text von Lev. 23 kann stattgefunden haben, ohne daß dabei bei Num. 28 eine Anleihe gemacht worden wäre. Num. 28 kennt für alle israelitischen Feste nur einen Normalopfersatz: die 7 Lämmer, 2 Stiere und 1 Widder kehren bei ihm ständig wieder, außer an den sieben ersten Tagen vom Laubhüttenfest, die zahlreichere Opfer mit sich bringen, von dem höheren Satze aber langsam bis zu dem am achten Tage eintretenden Normalopfer herabsteigen. Vielleicht daß das Normalopfer von Num. 28 etwas Altes bedeutet; doch kann man es mit gleichem Rechte auch als das Produkt der Uniformierung von ursprünglich verschiedenen Opfern bezeichnen, also für jung ansehen. Mir scheint das Letztere sogar das Näherliegende zu sein, und zwar im Hinblick auf die Zusammensetzung des Festbrandopfers bei Lev. 23. Sollen wir den Ergänzer von Lev. 23 für so unwissend halten, daß er sich im Normalopfersatze geirrt hätte, falls ein solcher existierte? Nehmen wir daher zunächst sowohl die Zahlen von Lev. 23 wie die von Num. 28 für echt und zwar in dem Sinne, daß darin der Opferbrauch von zwei verschiedenen Zeiten vorliege. Dann wird die Angabe von Lev. 23 uns in die ältere Zeit versetzen, in welcher vermutlich jedes Fest noch seine besondere Opferzusammenstellung hatte, Num. 28 aber in eine jüngere, die ein Normalfestopfer durchführte.

Was Zahl und Qualität der für Pfingsten vorgeschriebenen Festopfer bedeuten, vermag bis jetzt niemand zu sagen; man nimmt sie als Data, die keiner Erläuterung bedürfen. Aber

Selbstverständliches gibt es in alten Kulten ebenso wenig wie Unverständiges; dagegen sehr vieles, wofür unser Blick noch nicht geschärft ist. Zählen wir dazu vorderhand auch die Festopfer des Pfingsttages und gestehen wir, daß zwischen ihnen und dem Wesen eines Erntefestes kein erkennbarer Zusammenhang existiert.

Endlich gehört zum Zeremoniell des Pfingstfestes noch die Einrichtung, die den Namen מקרא קדש trägt; wieder sind es nur Lev. 23 und Num. 28, die sie erwähnen, während Deut. 16 von ihr schweigt. Das Wesen von מקרא קדש ist noch nicht erklärt; seiner Wiedergabe durch „Festversammlung am Heiligtume“ oder „heilige Festversammlung“, womit man sich gewöhnlich behilft, stehen starke grammatische Bedenken entgegen. Nun glaubt man bisher die Eigenart des Pfingstfestes auch ohne weitere Erklärung des מקרא קדש oder gar unter Absehung von einer solchen feststellen zu können, besonders weil Lev. 23 und Num. 28 bei allen größeren Jahresfesten — Passah ausgenommen — ein- oder zweimal מקרא קדש anmerken. Aber das מקרא קדש von Pfingsten dürfte doch ganz besonderer Aufmerksamkeit wert sein, weil מקרא קדש nach Lev. 23, 36 ein Synonymon hat, nämlich עצרת, und dieses Wort bald nach dem Ausgange der biblischen Zeit nach Ausweis der Mischna und des Josephus die üblichste Bezeichnung für Pfingsten geworden ist. Keine gründliche Untersuchung über das Pfingstfest wird daher unterlassen dürfen, sich eingehend mit dem Begriff von מקרא קדש abzugeben. Unsere Ansicht darüber wird im letzten Kapitel vorgetragen werden; hier sei wiederum nur auf die Blöße hingewiesen, die sich die Erklärung von Pfingsten als Erntefest gibt, wenn sie das מקרא קדש dieses Festtages ununtersucht läßt.

Die Betrachtung von Zeit und Zeremoniell des Pfingstfestes stellte uns vor zahlreiche Rätsel; das größte liegt im Namen, unter welchem es uns in der Bibel entgegentritt. Lev. 23 führt die großen Feste sämtlich mit Namen an; für Pfingsten aber erwähnt es keinen. Das holt anscheinend Num. 28, 26 nach; denn nach der üblichen Übersetzung besagt dieser Vers: „Und am Tage der Frühopfergaben, wenn ihr Jahwe ein Speisopfer von neuem Getreide darbringt, an euerm

Wochenfeste (בשבעתיכם), wird euch מקרא קדש sein.“ Diese Übersetzung ist unmöglich. Falls שבעות (Schabūʿōth) als Festname zulässig wäre, so wäre so gut wie ausgeschlossen, daß es ein Personalsuffix annehmen könnte, da keiner der deutlich erkennbaren biblischen Festnamen פסח, חג המצות, חג הסכות, יום הכפרים je mit Suffix auftritt. Aber שבעות ist so wenig ein Festname wie die Worte מצות oder סכות, wenn sie außerhalb der Verbindung mit Ḥagg „Fest“ vorkommen; erst die Verbindung mit חג macht sie dazu. So tritt es auf in Ex. 34, 22 (חג שבעת), Deut. 16, 10 (חג שבעות), Deut. 16, 16 (חג השבעות) und II Chr. 8, 13 (חג השבעות). An allen diesen Stellen übersetzt man anstandslos „Wochenfest“ und versteht darunter die „sieben Wochen“ (Deut. 16, 9 שבעה שבעת), die ihm vorhergehen. Wellhausen (Prol.[6] 82) nimmt sogar als Gewährsmann für die Richtigkeit von „Wochenfest“ den Propheten Jeremias, wo dieser nach üblicher Übersetzung sagt (5, 24):

> „Und nicht sprechen sie in ihrem Herzen: Laßt uns Jahwe, unseren Gott fürchten, ihn, der den Regen gibt, den frühen und späten zu seiner Zeit, die Wochen, die festen Ordnungen der Ernte, für uns hütet (בעתו שבעת חקות קציר ישמר־לנו).“

Mir scheint es sehr bedenklich, dem Propheten die Wortverbindung „Wochen . . hüten“ zuzutrauen; daß andere dasselbe Gefühl haben, beweist der ehedem von Movers gemachte und nachher von vielen akzeptierte Vorschlag, שבעת als Dittographie des vorhergehenden ש בעתו zu nehmen und ganz zu streichen.

Wir sehen, schon dieser eine Fall, wo die Bibel שבעת außerhalb der Phrase חג שבעות gebraucht, macht den Exegeten Kopfzerbrechen; ihre Verlegenheit wiederholt sich aber bei allen Stellen — außer Deut. 16, 9 — wo im Texte שבעות überliefert ist, nämlich Habaq. 3, 9, Ez. 21, 28, 45, 21, endlich für zahlreiche Erklärer auch bei Num. 28, 26. Man zweifelt in all diesen Fällen die Echtheit der Lesung an, indem man sich besonders darauf beruft, die alten Übersetzungen wären auch nicht imstande gewesen, sie vernünftig wiederzugeben. Als ob der Bibeltext nicht Altertümer genug bärge, aus denen der stumpf gewordene Sinn der Spätlinge nichts Rechtes mehr erkennen konnte! Aber trotz allem,

was gegen שבעות im Sinne von „Wochen“ einzuwenden wäre, kann doch nicht gezweifelt werden, daß es an einer Stelle, Deut. 16, 9, tatsächlich nichts anderes bedeutet als „Wochen“; denn hier variiert das Wort ersichtlich den von Lev. 23, 15 gebrauchten Ausdruck שבתות תמימת תהיינה „Vollsabbathe = Wochen“. Doch stellt sich alsbald ein Bedenken grammatischer Art ein: als Plural von שבוע „Woche“ findet sich sonst nur שבעים, also eine Form mit maskuliner Endung. Das berechtigt zwar noch nicht zur Annahme, die Form sei nicht ebenso richtig; aber es könnte sich dabei um eine Neuerung handeln, die der Deuteronomist versuchte in der Absicht, das in der Verbindung חג שבעות unverständlich oder gar anstößig gewordene שבעות begrifflich neu zu fassen. Wie dem auch sei, für Deuteronomium ist Pfingsten das Fest „der Wochen“, in denen wir wohl die sieben dem Feste vorhergehenden Wochen zu erkennen haben. Würde ein solcher Name aber dem Wesen des Festes entsprechend sein? Zur Not wäre es ein „Fest der Wochen“, wenn es noch in diese fiele; das ist nicht der Fall: es wird nach Ablauf der Wochen gefeiert. Aber läßt denn nicht der Name, unter welchem Pfingsten in Ex. 23, 16 vorkommt, Fest „der Kornernte“ (קציר) für das Wesen des Festes die vorhergegangene Zeit maßgebend sein? Wahrscheinlich nicht; denn so gut das Fest „der Lese“ (Laubhüttenfest) ein Tag ist, der innerhalb der Lesezeit liegt, kann das „Fest der Kornernte“ ein solcher sein, der in die Kornerntezeit fällt. Es ist nicht zu erweisen, daß nach Pfingsttag alle Erntearbeiten zu Ende waren, oder daß die „sieben Wochen“ mit der Erntezeit ganz gleichbedeutend seien.

Ob darum der Deuteronomist Pfingsten als das „Fest der Wochen“ nahm und infolgedessen alle alten und neuen Bibelübersetzer שבעות ruhig mit „Wochen“ übersetzt haben, wir betrachten dieses Wort als ein rätselhaftes und als ein neues Hindernis für die Annahme, Pfingsten sei durch den Begriff Erntefest hinreichend erklärt.

Wir sind bis jetzt den Weg derjenigen gegangen, die die Meinung vertreten, das Pfingstfest mit all seinen Bräuchen und Begriffen lasse sich vom israelitisch-kanaanitischen Milieu aus genügend verstehen. Wo andere ebene Straße sahen,

fanden wir vielfach unwegsames Gebiet. Darum müssen wir versuchen, auf anderen Wegen zu einem Ziele zu kommen. In der Einleitung wiesen wir auf den geistigen Verkehr hin, in welchem alle vorderorientalischen Völker zu einander standen, und auf die Herde der Kultur, aus deren Feuer die meisten der giltig gewordenen Ideen emporstiegen. Nutzen wir diese Anschauung für die Erklärung des israelitischen Pfingstfestes aus!

Wir greifen zunächst auf das Wort שבעות zurück. Sicher steckt in ihm die Wurzel שבע „Sieben" und ist seine Grundbedeutung „Siebenfaches" oder „die Siebenfachen". Die Bezugnahme auf die Siebenzahl im Kultus war nirgendwo mehr verbreitet als in Babylon. Die älteste für uns nachweisbare Siebenerkombination war hier die Siebengottheit. Der kühn sein will, mag in ihr sogar den Ausgangspunkt der heiligen Siebenzahl sehen. Sollte die babylonische Siebenzahl und speziell die Siebengottheit vielleicht den Schlüssel abgeben, mit dem sich uns das wahre Wesen des Pfingstfestes erschließt?

II.

Die Siebengötter außerhalb der biblischen Welt.

Ein babylonischer Mythus, der in einen Rezitationstext des 16. Teiles der Beschwörungsserie Utukki limnūti „Böse Geister" eingeschoben ist,[1] lautet folgendermaßen:

„Die losbrechenden Stürme, die bösen Götter sind sie,
Die schonungslosen Dämonen, die auf dem Damme des
 Himmels erzeugten, sind sie.
Die Erreger des Unheils sind sie,

---

1) Text bei IV Rawl. 5a, Transskr. u. Übers. bei Fossey, La Magie assyrienne, S. 232—243, Thompson, The devils and evil spirits of Bab. I, 88 ff.

Die, ihr schlimmes Haupt erhebend (?), täglich auf Böses ...., die Schlinge (?) zu werfen .... [trachten].
Von den **Sieben** ist der erste der Südwind ....
Der zweite ist ein Drache mit offenem Rachen: Niemand .....
Der dritte ist ein grimmiger Panther ....
Der vierte eine schreckliche Schlange,
Der fünfte ein wütender Abbu, vor dem es keinen Rückhalt gibt, ...
Der sechste ist ein Wirbelwind (?), der gegen Gott und König ...
Der siebente ist ein Orkan, ein arger Sturm, der in ....
Die Sieben (**sibitti**) sind sie, die Boten von Anu, ihrem Könige;
Von Ort zu Ort tragen sie Finsternis.
Die Unheilswolke, die am Himmel ungestüm daherjagt, sind sie,
Das dichte Gewölk, das am Himmel Finsternis verursacht, sind sie;
Der Stoß der hervorbrechenden Winde, die am heiteren Tage Düster verursachen, sind sie,
Mit dem Unwetter, dem bösen Winde, toben sie einher;
Der Wetterguß Rammans (Adads), starke Verwüstung sind sie,
Zur Rechten Rammans (Adads) gehen sie daher;
Am Grunde des Himmels zucken (?) sie wie Blitze,
Die Schlinge (?) zu werfen, rücken sie voran.
Am weiten Himmel, dem Sitze von Anu, dem Könige, stehen sie feindlich, und keiner ist, der ihnen gewachsen wäre.

Als **Bel** diese Kunde vernahm, führte er das [göttliche] Wort an sein Herz,
Mit Ea, dem hehren massū der Götter, pflog er Rat.
Sin, Schamasch und Ischtar setzten sie zur Verwaltung des Dammes des Himmels ein,
Bei Anu teilte er [Bel] ihnen die Herrschaft über den Bereich des Himmels zu,
Ihnen Dreien, seinen göttlichen Kindern:
Tag und Nacht ohne Unterlaß sollten sie dort Dienst verrichten.

Als nun die **Sieben**, die bösen Götter, auf dem Damme des Himmels dahinzogen,
Legten sie sich gewaltsam vor den Lichtbringer **Sin**;

Sie machten den Helden Schamasch und Ramman (Adad),
den Starken, sich zu Bundesgenossen.
Ischtar aber hatte bei Anu, dem Könige, einen herrlichen
Sitz eingenommen und strebte nach der Herrschaft des
Himmels.
[Fehlen ungefähr 4 Verse.]
Als nun die Sieben . . . . .
Zu Beginn des Jahresanfangs gegen . . . . . . Böses
Für immer sein reiner Mund . . . . .
Sin . . . das Menschengeschlecht . . . . . das Gebiet (?) des
Landes
Das . . . . . kam in Unordnung und versank in Leid.
[Nacht und] Tag war er (der Mond) finster und saß nicht
auf seinem Herrschersitze.
Die bösen Götter, sie, die Boten von Anu, dem Könige,
Die, ihr schlimmes Haupt erhebend (?), erzittern machen . . .,
Sie, die Böses verrichten:
Aus dem Himmel heraus stürzten sie sich wie der Wind
gegen das Land.
Bel — des Helden Sin Verfinsterung
Am Himmel sah er,
Und der Herr spricht zu seinem Boten (sukkallu) Nusku:
„Nusku, mein Bote, bringe mein Wort zur Meerestiefe;
Die Kunde von meinem Sohne Sin, wie er am Himmel elend
verfinstert ist,
Melde sie Ea in der Meerestiefe!“
Nusku nahm mit Ehrfurcht das Wort seines Herrn ent-
gegen
Und ging als Eilbote zu Ea in die Meerestiefe;
An den Fürsten, den hehren massū, den Herrn Nudimmud (Ea)
Berichtete Nusku alsbald das Wort seines Herrn.
Ea vernahm in der Meerestiefe dieses Wort,
Biß sich in die Lippe und mit Klage füllte sich sein Mund.
Ea sprach zu seinem Sohne Marduk und ließ ihn auf das
Wort achten:
„Geh, mein Sohn Marduk!
Das Fürstenkind, der Erleuchter Sin, der am Himmel elend
verfinstert ist, —
Laß, was finster an ihm (gemacht, neu) am Himmel strahlen!

Die S i e b e n: böse Götter, furchtlose Mordgesellen sind sie,
Die S i e b e n: böse Götter, die wie ein Wolkenbruch heranziehen und das Land heimsuchen, sind sie;
Sie, die gegen das Land wie ein Südwind heranziehen:
Vor den Lichtbringer Sin haben sie sich gewaltsam gelegt,
Den Helden Schamasch und Ramman (Adad), den Starken, haben sie sich zu Bundesgenossen gemacht.

Dieser Mythus, so fragmentarisch er auch überliefert ist, gehört zu dem Wichtigsten, was uns aus der religiösen Literatur Altbabyloniens erhalten ist. Nicht die Phantasie hat ihn erfunden, sondern das zu den Gestirnen erhobene Auge der Vorzeit hat ihn geschaut. Das haben mehr oder weniger alle diejenigen herausgefühlt, die sich mit seiner Erklärung abgegeben haben. Auch an welche astronomischen Erscheinungen er anknüpft, ist langsam klar geworden, nachdem Lenormant[1]) darin die Befreiung des Mondes aus einer Verfinsterung zu erkennen geglaubt, P. Jensen[2]) weiter feststellte, daß es sich dabei nicht um eine Mondfinsternis, sondern um die Verdunklung des Mondes zur Neumondzeit handele, endlich H. Winckler[3]) die Entscheidung fällte, der verdunkelte Mond sei der des letzten (Mond-)Monats vor Frühlingsanfang und seine Bedränger, die „Sieben“, seien die sieben Sterne der Plejadengruppe. In der Ausführung dieser Idee kam er auch dazu, die meisten der in Nebenrollen auftretenden Götterpersönlichkeiten astronomisch zu verstehen. Nur für das Wesen des eigentlichen Helden des Mythus, des Helden, der allerdings gleich bei seinem Eintreten in die Aktion infolge der fragmentarischen Erhaltung des Mythus unseren Augen entschwindet, scheint die richtige Erklärung noch nicht gefunden zu sein. Dieses besonders läßt es wünschenswert erscheinen, die einzelnen Elemente und Beziehungen des Mythus hier noch einmal kurz durchzunehmen.

Sieben Dämonen, auch böse Gottheiten genannt, Wesen

---

1) Gazette Archéologique IV (1878), S. 20—35.
2) Kosmologie der Babylonier, S. 39.
3) Altorientalische Forschungen III, Bd. 1, S. 58—64.

von schreckhaftem Äußeren und verderbenbringender Tätigkeit sind zu Ende des Jahres am Himmel des Anu aufgetreten und treiben sich auf dem Damme des Himmels umher, indem sie von hier aus im Bunde mit dem Gewittergott Sturmgewölk, Regendunkel und Gewitterschauer auf die Erde herabsenden: Wie der Himmel Anus der Nordhimmel, der Damm des Himmels die Ekliptik ist, so sind die „Sieben" das dem Nordhimmel angehörige Ekliptikalgestirn der Plejaden. Eine spätassyrische Monatstabelle[1]) bezeichnet sie als die Patrone des letzten Monats des bis annähernd zum Frühlingsäquinoktium reichenden Jahres: so können sie als Regenten des Winters und Urheber aller ihn begleitenden Unbilde auftreten. Zu Bundesgenossen Rammans, des Gewittergottes, eignen sie sich aber deshalb, weil ihr Monat auf den dem Ramman zugehörigen elften folgt, in welchem der Winter seinen Anfang nimmt.

Um dem Treiben der Sieben zu wehren, macht Bel nach Rücksprache mit Ea seine Kinder Mond, Sonne und Ischtar zu Aufsehern über den Himmelsdamm. Die Sieben bringen aber Störung in diese neue Ordnung; denn sie treiben den Mond in die Enge, gewinnen zu ihrem Bundesgenossen Ramman auch noch den Sonnengott, währendes Ischtar höher zum Nordhimmel steigt und sich in der Rolle einer Königin des Himmels fühlt. — Bel ergreift Maßregeln gegen die Winterdämone, weil er der Herr ihres Sitzes, der Ekliptik, ist; da diese aber auch den Südhimmel berührt, so berät er sich mit Ea, dem Herrn der Tiefe des Himmels wie der Tiefe überhaupt. Die von der Ekliptik aufsteigenden Himmelskörper Mond, Sonne und Venus verlieren ihren Zusammenhang. Der Mond nimmt, weil es dem Ende des Monats zugeht, immer mehr ab — scheinbar unter dem Einflusse der Regenten des letzten Monats; Venus fühlt sich als Himmelskönigin, weil sie um so leuchtender erscheint, je mehr der Mond an Licht verliert. Wenn endlich die Sonne gleich Ramman sich mit den Sieben verbündet, so möchte ich vermuten, daß hier eine — allerdings literarisch nicht überlieferte — Beziehung hineinspielt, die die Sonne als Patron des auf den Plejadenmond folgenden Monats nimmt; die Schuld am Verdunkeltsein des Mondes,

1) H. Winckler, Altorientalische Forschungen II, Bd. 2, S. 368.

das noch zu Anfang des ersten Monats anhält, fiele dann auch noch etwas auf dessen Patron. Keinesfalls wird die Parteinahme der Sonne für die Plejaden, wie H. Winckler meint, darin ihren Grund haben, daß die Sonne es ist, die die Phasen des Mondes bewirkt. Hätten die Babylonier davon auch nur eine leise Ahnung gehabt, so hätte nie ein Kult aufkommen und blühen können, welcher, wie z. B. in Harran, die Oberstellung des Mondes über der Sonne betonte.

Wie die Macht der Sieben noch zu Beginn des neuen Jahres nicht zu Ende geht und der Mond in ihrer Haft bleibt, schickt Bel seinen Boten Nusku an Ea. Diesen jammert das Los des Mondes; er beauftragt daher seinen Sohn Marduk sich aufzumachen und dem Mondgott wieder zu Glanz zu verhelfen. In der Ekliptik fehlt es an Kräften, die den Sieben steuern und dem Monde helfen könnten; die Hilfe muß aus der Tiefe kommen. Bel schickt Nusku, einen Gott des Feuers, in die Tiefe des Südhimmels; wer darunter zu verstehen ist, ob etwa ein Meteor, bleibt unklar; anscheinend ist damit aber auf ein schnell vorüberziehendes Himmelsphänomen angespielt. Der Südhimmel schickt die gewünschte Hilfe in der Person von Eas Sohn Marduk. Wer ist dieser Marduk? Man sieht in ihm entweder die Frühlingssonne, die Sturm und Winterkälte vertreibt, oder aber das Licht schlechthin. Aber diese Begriffe sind gewonnen im Hinblick auf das Wesen des Marduk, Gottes von Babel, während doch unser Marduk, Eas Sohn, in Eridu, dem südlichsten Stadtzentrum Babyloniens, seine Heimat und Kultstätte hatte. Als solcher wird er nicht die Sonne darstellen, weil diese nach dem Mythus sich unter den Gegnern des Mondes befand, und weil wie die Befreiung des Mondes, der Kernpunkt des Mythus, so auch sein Befreier vom Hintergrunde des Nachthimmels nicht zu trennen ist. Ich wage daher den Vorschlag, als Helden des Mythus der Sieben den Orion zu nehmen. Ich muß mich jetzt noch auf die bloße Behauptung beschränken. Da der Mythus nach der Berufung Marduks zum Rettungswerke unvermittelt abbricht und von dem darauf folgenden Kampfe zwischen ihm und den Sieben nichts mehr verrät, so bietet er kein Material zur näheren Vergleichung zwischen Marduk und Orion. Später an die Reihe kommende Ausführungen über die Darstellung Marduks,

als Besiegers der „Sieben" in der babylonischen Kunst, der Verlauf des Kampfes, wie er sich aus dem Zeremoniell später zu besprechender Feste ergibt, endlich die Möglichkeit, Namen und Hauptzüge des Orions der griechischen Mythologie aus denen unseres Marduk zu verstehen, sie mögen das entscheidende Wort über den Wert unserer Hypothese reden.

Der Mythus von den „Sieben" hat den Wert einer astronomischen Urkunde; er berichtet auch von der Zeit seiner Entstehung in unzweideutiger Weise. Er zeigt uns das Sternbild der Plejaden als Beherrscher des Himmels während des letzten Monats des Jahres, d. h. ungefähr in den letzten 4 Wochen vor Frühlingsäquinoktium. Dann aber fällt seine Entstehung in eine Zeit, da der Frühlingspunkt noch im Sternbilde der Zwillinge lag, um beiläufig 90^0 vor dem heutigen im Sternbilde der Fische; da solches drei Präzessionen = ungefähr 6600 Jahre ausmacht, so haben wir Grund, die Zeit zwischen 3000 und 5000 v. Chr. als die der Entstehung des Mythus zu bezeichnen. Vielleicht können wir das Datum noch genauer fixieren. Ist Marduk so viel wie Orion, so liegt in der Angabe seines Auftretens gegen die in der Morgendämmerung sichtbaren Plejaden offenbar der Hinweis, daß er in der Zeit des Frühlingsäquinoktiums ein am Frühhimmel sichtbares Objekt gewesen sei. Für das ganze Sternbild des Orion ist solches nun astronomisch unwahrscheinlich; aber für seinen nördlichen Teil, zumal für den besonders hervortretenden rotglühenden Achselstern (α Orionis = Beteigeuze) läßt sich dartun, daß er um 5100 v. Chr. zugleich mit den Plejaden am Morgenhimmel sichtbar war. Wir können somit unseren Mythus mit Sicherheit der Zeit vor 3000 v. Chr. zuweisen, und mit einiger Wahrscheinlichkeit die aus ihm hervorgehende Konstellation als die des Jahres 5100 v. Chr. bezeichnen.

Der Mythus der „Sieben" liegt außer in der obigen Fassung noch in einer anderen davon wesentlich abweichenden[1]) vor; wiederum ist es die 16. Tafel der Beschwörungsserie Utukki limnuti, in welcher uns dieser als Rezitation im Munde des Geisterbeschwörers dienende Text erhalten ist.

---

1) Publiziert bei IV Rwl. 15b, in Transskription bei Fossey, Magie, S. 263—69.

Sein Wortlaut ist:

Auf dem Nacken von Himmel und Erde zogen sie (die Sieben) einher und schonten selbst ihn, den Gott, nicht;
Die Erde schonten sie nicht; böse war ihr Ende(?).
Aufwärts zum Himmel zogen sie, zum unerreichbaren Himmel stiegen sie auf,
Unter den Sternen des Himmels wurden sie nicht gekannt während der drei Nachtwachen.
Der Gewaltige, Einzigartige, Hehre trat zum Himmel, ohne daß sein Vater es wußte,
Gibil, der Hohe, Erhabene, Einzigartige, Gewaltige, der hehre Vollstrecker der Entscheidung des Anu,
Gibil, sein geliebter Genosse, kam zu ihm (fragend):
„Willst du mich die bösen Sieben kennen lehren?"
Er (Anu) überlegte bei sich, indem er sich niedersetzte:
„Gibil, jene Sieben — wo sie geboren sind, wo sie groß wurden?
Jene Sieben sind im Berge des Sonnenuntergangs geboren,
Jene Sieben sind im Berge des Sonnenaufgangs groß geworden.
In Spalten der Erde ließen sie sich nieder,
In Wüsten der Erde leben sie.
In Himmel und Erde sind sie nicht . ., mit Schreckensglanz sind sie bedeckt,
Unter den weisen Göttern sind sie nicht bekannt,
Ihr Name ist nicht (bekannt) im Himmel noch auf Erden.
Jene Sieben galoppieren auf dem Berge des Sonnenuntergangs,
Jene Sieben stampfen (imallilu) auf dem Berge des Sonnenaufgangs.
In Spalten der Erde kriechen sie, in Wüsten der Erde leben sie;
Nirgendwo sind sie bekannt, nicht im Himmel noch auf Erden kennt man sie.
Geh nach Marduk, er wird es dir sagen,
Er wird dir vom Wesen der bösen Sieben berichten, sobald er sich vor dir erhebt."
Er, dessen Wort willig aufgenommen wird, der hehre Richter des Anu,
Gibil ging nach Marduk und sagte ihm dieses Wort.
Marduk hörte im zirtu(?) des nächtlichen Lagers dieses Wort,
Trat ein in das Haus seines Vaters Ea und sprach:
„Mein Vater, Gibil hat sich hingewagt zum Ort des Sonnenaufgangs, hat die verborgenen Orte beschritten:

Lehre eiligst Wege und Orte jener Sieben."
Der Sohn von Eridu, der Weitohrige,
Ea sprach zu seinem Kinde Marduk:
„Mein Kind, jene Sieben wohnen in der Erde,
Jene Sieben sind aus der Erde hervorgekommen;
Jene Sieben sind in der Erde geboren,
Jene Sieben sind in der Erde groß geworden,
Sie sind herangekommen, um die Seiten des Ozeans zu betreten.
Geh, mein Kind Marduk!"

In dieser zweiten Fassung hat der Mythus von den Sieben viel von seiner Ursprünglichkeit eingebüßt. Die Sieben erscheinen hier als Dämonen rätselhafter Herkunft. Sie steigen von der Erde zum Himmel auf, mischen sich unter die Sterne, ohne daß irgendjemand ihr Wesen und ihre Absichten erkennt; sie erwecken die Neugier des Feuergottes Gibil, der darauf von Anu etwas über ihre Herkunft erfährt, dann ihretwegen Marduk angeht, der von seinem weisen Vater Ea Aufschluß über ihre gegen diesen gerichtete Tätigkeit erlangt. Die beiden Grundmotive der älteren Fassung, die Bedrängung des Frühlingsmondes durch die Sieben und ihre Bekämpfung durch Marduk, sind bis auf kleine Andeutungen ausgemerzt: auf jene könnte etwa der Satz zielen: „Sie schonten nicht den Gott", auf jene die noch vagere Schlußbemerkung Eas: „Geh, mein Kind Marduk!" Es ist kaum anzunehmen, daß das, was wir an wichtigen Zügen vermissen, jemals in dieser Fassung des Mythus vorhanden gewesen wäre; vielmehr dürfte ihr Verfasser nichts weiter beabsichtigt haben, als in losem Anschluß an den ihm nur fragmentarisch bekannten alten Mythus ein phantastisches Schreckbild von den Sieben zu entwerfen. Dabei ist sogar zweifelhaft, ob er von der Plejadennatur der Sieben einen deutlichen Begriff gehabt habe und ob er im Gott Marduk noch den verkörperten Orion erblickte.

An diese für die Zwecke der Beschwörung zurechtgemachte Redaktion des Mythus der Sieben lassen sich mehrere der fünften Tafel der Utukki limnuti zugehörige kürzere Texte (IV Rwl. 1 a—2 a) anschließen, da sie die Sieben außerhalb jedes epischen Zusammenhangs vorführen und nichts bezwecken, als von ihrer verderblichen Tätigkeit ein möglichst schreckhaftes Bild zu entwerfen. So lautet eine derartige Deklamation:

Sieben — nochmals (gesagt) — sieben Krieger sind sie,
Deren Erzeugung eine einzige ist, ausgehend von Anu.
Dahinbrausende Stürme sind sie;
Sie nehmen kein Weib, sie zeugen nicht,
Sie kennen keine Einsicht,
Rosse sind sie, die im Gebirge groß geworden sind.
Feinde sind sie von Ea,
Guzzalu der Götter sind sie.
Um den „Hochweg" (sulā) in Verwirrung zu bringen, stellen sie sich auf der Straße auf,
Vor Nergal, dem mächtigen Krieger Bels, gehen sie einher.

Zwei bezeichnende Züge teilt diese Beschreibung der Sieben mit der älteren Redaktion des Mythus. Sie läßt die Sieben mit Anu, dem Gotte des Nordhimmels, Zusammenhang haben; sie legt ihnen die Absicht bei, den „Hochweg" zu verwirren: ein Ortsbegriff, der jedenfalls den des schupuk schamē, des „Dammes des Himmels", d. h. der Ekliptik variiert, auf welcher sich nach dem alten Mythus die Plejadendämonen herumtreiben. Das berechtigt uns, bei dem Verfasser des Textes noch die Anschauung von der Plejadennatur der „Sieben" vorauszusetzen. Dieses hindert ihn aber nicht, sie auch als Gefolgsmannen des Unterweltsgottes Nergal hinzustellen, da alles, was der Erde Schaden bringt, direkt oder indirekt im Dienste der Unterwelt steht. Die gleiche Idee beherrscht in besonderem Maße die folgenden, der Beschreibung der „Sieben" dienenden Abschnitte der fünften Tafel der Utukki limnuti:

Verderbliche Stürme, böse Winde sind sie;
Stürme des Unheils, die bösem Wind gehorchen, sind sie;
Stürme des Unheils, die bösem Wind vorangehen, sind sie,
Vollkommene Kinder, vollkommene Söhne sind sie;
Boten des Pestgottes (namtaru) sind sie,
Guzzalu der Ereschkigal sind sie;
Gewittersturm, der durch das Land jagt, sind sie.
Sieben Götter des weiten Himmels,
Sieben Götter des weiten Landes,
Sieben raubgierige Götter,
Sieben Götter der Welt (?),
Sieben böse Götter,

Sieben böse Labartu,
Sieben Labaṣu, böse Plaggeister,
Am Himmel sieben und auf Erden sieben (sind sie).

Wie die Sieben hier zum Anhange der Unterweltsgötter gerechnet werden, so wird kaum mehr zwischen ihnen und anderen Ausgeburten der Hölle, wie den Labartu und Labaṣu, geschieden. Im gleichen Tone hebt ein anderes Textstück an, um dann die Sturmnatur der Sieben durch einen Schwall von Kraftausdrücken zu illustrieren, die ein irgendwie konkretes Bild ihres persönlichen Wesens nicht aufkommen lassen und kaum mehr verraten, von welcher Abkunft eine ältere Zeit die Sieben sein ließ:

Schauer, Frost, allem Abbruch tuend,
Ein böser Utukku, den Anu geheckt hat,
Ein Namtar, der geliebte Sohn des Bel,
Ein Sproß der Ereschkigal:
Oben zerstören, unten verwüsten sie,
Ausgeburten der Hölle sind sie;
Oben brüllen, unten pfeifen sie,
Der bittere Speichel der Götter sind sie.
Die schweren Stürme, die vom Himmel herkommen, sind sie;
Eine eschschepu (Eule?), die im Orte stöhnt, sind sie;
Die Brut des Anu, Söhne der Erde sind sie.
Über hohe Mauern, weite Mauern gehen sie hin wie eine Flut,
Von Haus zu Haus drängen sie sich;
Keine Pforte hält sie auf,
Kein Riegel macht sie weichen;
Durch die Türe gleiten sie wie Schlangen,
Durch die Türangel stürmen sie wie Winde;
Die Frau reißen sie aus der Umarmung des Mannes,
Den Sohn holen sie vom Knie des Mannes;
Den Herrn führen sie weg aus seiner Familie,
Wehruf, der hinter dem Manne hergeht, sind sie.

In einem Punkte erweisen sich alle diese Beschreibungen der Sieben trotz ihrer subjektiven Färbung als echte Kinder des alten Mythus: sie nehmen die Sieben als schädigende Dämonen, ob sie ihnen auch zuweilen das Gottesprädikat beilegen. Das

Gleiche gilt von der ganzen mythologisierenden Literatur; im Uramythus toben sie staubaufwirbelnd hinter dem Unterweltsgotte Ischum her[1]) und im Etanamythus[2]) heißt es: „Die Sieben hatten das Tor vor den Wohnplätzen verriegelt" — offenbar um sie als Unholde zu kennzeichnen. Es blieb somit diese Literatur dabei stehen, die Sieben für das anzusehen, was sie in der Zeit zwischen 5000 und 3000 v. Chr. entsprechend ihrer Stellung im Jahre waren — als Repräsentanten der Unbilden der Winterzeit. Aber als dann nach dem Jahre 3000 der Frühlingspunkt in das Sternbild des Stieres trat, von welchem die Plejaden einen Teil ausmachen, und als vollends nach 1000 v. Chr. die Plejaden ihren Frühaufgang erst im zweiten Monate des Jahres hatten, da waren die natürlichen Bedingungen hinfällig geworden, die den Begriff der bösen Sieben geschaffen hatten. Mochten Bettelpriester und Mythographen im Geleise der alten und darum für sie ehrwürdigen Anschauungen weiter fahren, der offizielle auf die Idee der Wechselwirkung von Himmelsphänomenen und Erdenschicksalen gegründete Kult konnte keine astronomisch unrichtigen Anschauungen vertreten und war damit vor die Wahl gestellt, entweder die alten Plejadengötter ganz fallen zu lassen oder sie zum Range von echten, d. h. helfenden und darum kultfähigen Göttern zu erheben. In Babylonien scheint man das erstere vorgezogen zu haben, Assyrien aber ließ sich die Gelegenheit nicht vorübergehen, um die Zahl der das Reich schützenden Götter um die Gruppe der starken „Sieben" zu vermehren.

Schon dafür, daß die „Sieben" überhaupt eine Bedeutung für das öffentliche Leben Babyloniens gehabt hätten, lassen sich wenige Zeugnisse beibringen. Wie die Chronik der Könige der ersten babylonischen Dynastie berichtet, wurde im 15. Regierungsjahre des Hammurabi ein Bild der „Sieben" angefertigt — ein Ereignis, nach welchem das Jahr seinen Namen bekam. Um ein Kultbild kann es sich dabei kaum gehandelt haben; denn der Name der „Sieben" ist in dem betreffenden Texte nicht von dem Götterdeterminativ begleitet. Vielleicht galt es, mit diesem Bilde etwas zu sühnen, was mit der verderblichen Macht der sieben Dämonen in Zu-

1) Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 66f.
2) Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 584f.

sammenhang gebracht worden war. Personennamen, die auf die Verehrung der „Sieben“ hinweisen, kennt man bisher nur aus der Kassitenzeit, so Ardu-Sibi („Diener der S.“) und Piqit-Sibi („Schutzobjekt der S.“);[1]) so waren ihre Träger vielleicht Nichtbabylonier. Endlich zeigt ein um 900 errichteter babylonischer Grenzstein[2]) neben Emblemen der Götter Schamasch, Sin und Ischtar auch das bald zu besprechende der „Sieben“. Das deutet zwar auf eine gewisse Kultfähigkeit dieser Sieben; aber da die Beischrift assyrische Charaktere zeigt, so wird diese nicht in der babylonischen, sondern der assyrischen Sphäre zu suchen sein.

Für Assyrien steht es fest, daß hier mindestens von 800 v. Chr. an die „Sieben“ göttliche Ehren genossen. So zeigt das Protokoll eines im 8. Jahrhundert dem Könige Assurnirari von Mati'il geleisteten Treuschwures die „starken Sieben“ in der Reihe von gegen 40 assyrischen und auswärtigen Schwurgöttern, ebenfalls ein ähnliches unter Assarhaddon abgefaßtes Dokument sie eng verbunden mit anderen assyrischen Göttergestalten. Unter Sanherib waren sie in einer Götterschaar dargestellt, die die Begleitung von Gott Assur bei seinem Auszuge zur Bekämpfung der Tihāmat ausmachte.[3]) Ja, verschiedene der Sargoniden fügten sie dem engsten Kreise der von ihnen verehrten Götter ein; so Sargon selbst, dessen kyprische Stele neben den Emblemen von sieben „großen“ Göttern auch das der „Sieben“ zeigt, Sanherib, der auf dem Felsen von Bavian die Sieben als die Letzten in der Reihe der großen Götter in Bild und Schrift dargestellt hat, Assarhaddon, der auf dem Felsrelief vom Nahr-el-Kelb und der Stele von Sendjirli das Emblem der Sieben anbrachte, einmal neben sieben, das andere Mal neben elf weiteren Götteremblemen. Derselbe König erweist sich als eifriger Verehrer der Gottheit der Sieben in seiner Bauinschrift K. 2801, indem er in ihrer Einleitung nach der Erwähnung von elf großen Göttern auch der Siebengottheit gedenkt als der „tapferen Götter, die Bogen und Pfeile halten, deren Ansturm Kampf und Streit ist“. Bestand somit in Assyrien ein von seiten der Könige begünstigter Kult der „Sieben“, so muß auffallen, daß unter den uns überlieferten

1) Clay, Exped. of the Univ. of Penns., Bd. XIV, 59, XV, 55.

2) Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, S. 254.

3) H. Zimmern, Zum bab. Neujahrsfest (Ber. d. Ges. d. Wiss. zu Leipzig LVIII, S. 148).

echt assyrischen Eigennamen bisher keiner als mit dem Namen der Siebengötter komponiert nachzuweisen ist. Sollte dieses vielleicht darin seinen Grund haben, daß die Siebengottheit, um sie von den auf dem Standpunkte von Dämonen stehen gebliebenen „Sieben" zu unterscheiden, noch andere Bezeichnungen als die der Sibitti oder Sibi bekommen hätte? Verbirgt sie sich für uns vielleicht unter dem Namen Igigi (Igigu, Igige), dessen Träger, so häufig sie auch genannt werden, ihrem Wesen nach noch unerklärt sind? Die Igigi waren Götter des Himmels und standen in naher Beziehung einesteils zu Anu, ihrem „Könige", andrerseits zu Marduk, der ihr „Hüter" (pāqid) heißt und von dem der Prolog zu Hammurabis Gesetz rühmt, daß Anu und Bel ihn bei den Igigi groß gemacht hätten. Alle diese Züge vertragen sich gut mit der Rolle, die der Mythus der Sieben den Plejaden zuweist. Andere scheinen weniger zu passen, z. B. wenn Ninib als der Held der Igigi und Anunaki auftritt (Obelisk des Salmanassar, Z. 9 f.) oder im Ischtarhymnus (K. 26,187) Irnini-Ischtar Gebieterin der Igigi genannt wird; doch kann daran unsere Unkenntnis der mannigfachen Verbindungsfäden schuld sein, mit denen eine spätere Religionsentwicklung die Geschicke der einzelnen Himmelsbewohner ineinander verflochten hat. Von Wichtigkeit für die Gleichung Sibitti = Igigi ist endlich, daß wie im Etanamythus [1]) (K. 2606, 64 f.) die Igigi als Schicksalsgottheiten hingestellt sind, auch die „Sieben" in einem Hymnus [2]) den Namen „Götter des Schicksals" tragen; zudem macht der genannte Mythus zwischen den „Sieben" und den Igigi in ihrer Tätigkeit als schädigenden Gottheiten anscheinend keinen Unterschied. Der keilschriftliche Ausdruck für Igigi besteht aus einer Fünf mit folgender Zwei, woraus schon mehrfach auf eine Siebenzahl von Igigi geschlossen worden ist. Diesen Schluß möchte ich gegen die Einwendung von P. Jensen,[3]) daß die Igigi in einem Syllabar als Gruppe von Achten erklärt sind, aufrecht halten. Die Sieben- und Achtheit der Igigi läßt sich dann gut vergleichen mit der Erscheinung, daß, wie die Beschwörungstexte [4]) den Siebengöttern unter Umständen eine

1) Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 582 f.
2) Reissner, Sumer-babyl. Hymnen, S. 92, Z. 23.
3) ZA I (1886), S. 7 ff.
4) IV Rawl. 21 a, Z. 46, 21 b, Z. 25.

„achte Person, ihre Schwester Narudi“ beifügen, die Plejaden-Sieben ja auch als Sieben- und Achtheit auftreten. Alles in allem genommen kann man jedenfalls von einer weitgehenden Analogie im Wesen der Igigi und der „Sieben“ reden, und es erscheint angebracht, die Behauptung der inneren Gleichheit beider Göttergruppen zu wagen — wenn auch das letzte Wort darüber nur von zuständiger assyrologischer Seite gesprochen werden kann.

Der Begriff der Siebengötter blieb nicht auf Babylonien und Assyrien beschränkt; auch dort, wohin von altersher mit den materiellen Werten Babylonier auch ihre geistigen zu wandern pflegten, in Mesopotamien und in dem syrisch-kanaanitischen Küstengebiete läßt er sich nachweisen.

Das geistige Haupt von Mesopotamien, dabei zugleich ein treuer Spiegel babylonischer Geistesart war seit uralter Zeit die Stadt Ḥarrān (Karrhae). Ihre Religion wurzelte im Mondkulte; das läßt vermuten, daß auch der ganze Kreis der Ideen, die sich in Babylonien der Person des Mondgottes angesetzt hatten, hier nachlebte, somit auch die der Siebengötter. Denkmäler ḥarranischen Altertums besitzen wir nur in sehr geringer Anzahl und aus verhältnismäßig später Zeit; das Wichtigste darunter sind die in einem keilschriftlichen Katasterbuche des 8. Jahrhunderts [1]) überlieferten ḥarranischen Personennamen; aus ihnen vermag man sich einen guten Begriff von den in alter Zeit in Ḥarrān verehrten Gottheiten zu bilden. Nun haben allerdings die, welche bisher diese Namen untersucht haben, darin nichts von den „Sieben“ entdeckt; unseres Erachtens fehlen sie aber darin keineswegs. Derjenige Gottesname, mit welchem die relativ meisten Eigennamen komponiert sind, wird Si-ʾe geschrieben. Man glaubt, hier eine dem ḥarranischen Dialekte eigene Verkürzung des Gottesnamens Sīn = „Mond“ vor sich zu haben. Dem widerstreitet vor allem der Name Man-ki-Si-ʾe „Wer ist wie Siʾe“, weil hier zu Ende des Wortes der Verlust des den Namen Sīn schließenden n unbegreiflich wäre. Man wird aber in Si-ʾe kaum etwas anderes zu erkennen haben als den Namen der Siebengottheit. Babylonisches Sibe (neben Sibitti) mußte in aramäischem Munde zu Siwe werden, weil schon dem Altaramäischen die Spirierung

1) An Assyrian Doomsday Book, hrsg. von C. K. W. Johns, 1901.

der Explosivlaute hinter einem Vokale eigen war: vgl. babyl. Nusku = ḫarranisch Nuschuch, Naschuch (sprich Nəschuch).[1]) Zur Schreibung vom spirantischen w versagte die Keilschrift; um es annähernd wiederzugeben, schrieb man Aleph statt Waw, und so kam man zur Form Si'e (gesprochen Siwe). Demnach geben nunmehr die altḫarranischen Namen Grund zur Annahme, die babylonischen „Sieben" hätten in Ḫarran ähnlich wie gleichzeitig in Assyrien die Ehren eines Gottes und zwar eines sehr populären genossen.

Für die Folgezeit stockt die schriftliche Bezeugung des ḫarranischen Kults der Sieben, um dann aber in der letzten Zeit, da Ḫarran seine alte religiöse Eigenart zur Schau trug, im 10. Jahrhundert n. Chr. wieder reichlich einzusetzen. Die Religion der ḫarranischen Ṣābier, d. h. derer, die als Letzte das Vermächtnis des alten Mondkultus verwalteten, weist eine große Zahl von Veranstaltungen zu Ehren der Göttergruppe Sabʿat ālihat, d. h. „Sieben Götter" auf. Nach den authentischen Mitteilungen, die uns der Verfasser des Fihrist, en-Nedīm, über den Verlauf des ṣābischen Festkalenders gibt, fand am 8. des I. Monats (= April) ein Fest zu Ehren der Siebengötter statt; am 20./I. erhielten sie ihren Anteil von Festopfern, ebenfalls am 28./I.; am 27./III. bildeten sie den Mittelpunkt von Mysterien; am 3./VI. wurden zu Ehren von ihnen und Gott Schamāl Lämmer geschlachtet; am 30./XII. legte man abends im Namen der Siebengötter 7 Datteln unter das Kopfkissen. Wie außer dem Namen auch die Stellung dieser Siebengötter gegenüber den anderen Göttern sowie Form und Inhalt ihrer Feste für ihre Identität mit den babylonischen „Sieben" spricht, wird später ausführlich behandelt werden.

Was Ḫarrān in religiöser Beziehung vertrat, kann in gewisser Beziehung als für den ganzen aramäischen Westen geltend angenommen werden. So werden wir, wo uns ein mit Sī oder Siʾ komponierter aramäischer Name entgegentritt, in ihm ein Denkmal des Plejadenkults von Aramäern erblicken dürfen. So im Namen des kanaanitischen Königs (oder Feldhauptmanns)

---

1) Weitere Beispiele sind Ginchuchtai neben Ganguchtu (M. Streck, Keilinschr. Beiträge zur Geographie Vorderasiens, S. 21, Anm. 2), Marschanai neben Martenai (daselbst S. 29).

סיסרא (Sīsərā für Siwsərā „Die Siebengottheit streitet"), der schon für das 13. Jahrhundert v. Chr. den Kult der „Sieben" bezeugt; in judäischem סיעהא (Esdras 2, 44) und סיעא (Nehem. 7, 47); in palmyrenischem סיענא „Die Siebengottheit erhört" (Vog. No. 122, Scheil 7). Sollte es da zu kühn sein, auch den Namen des Amoriterkönigs Sīḥōn (סיחון = סייחן) mit „Die Plejadengottheit erbarmt sich" zu übersetzen und damit ihn und seinen Träger der altaramäischen Kultuszone zuzuweisen?

Die Verehrung der Siebengottheit erstreckte sich endlich auch noch weit in die syrisch-kanaanitische Welt hinein. Das älteste Zeugnis dafür liegt in dem Eigennamen Schabi-il (Tell-Amarnabriefe, No. 126, 26) „Die Plejaden sind Gott" vor, dessen Abkürzung Sa-bi-ʾ von einem in ägyptischem Dienst stehendem syrischen Söldner getragen wurde.[1]) Gebal (Byblos) muß am Kulte beteiligt gewesen sein, da sein von Tiglatpilesar III. überwundener König Sibittibiʾil[2]) „Die Plejadengottheit ist Herr" dafür mit seinem Namen zeugt. Indem ich verschiedene Namen der israelitisch-kanaanitischen Zone, die Hinweise auf die „Sieben" enthalten, für das folgende Kapitel aufspare, gilt es noch einen Blick zu werfen auf den in mehrfacher Beziehung interessanten Eigennamen סוא (2 Kg. 17, 4) = Sibe (Sargon Prunkinschr. Z. 25), dessen Träger der Oberfeldherr des nordarabischen Königs Pirʾu von Muṣur war. Daß hier wieder der Name der „Sieben" vorliegt, dürfte zweifellos sein; aber damit tragen wir keineswegs den Begriff der „Sieben" in die echtarabische, bezw. südarabische Welt hinein. Das ו von סוא weist auf aramäische Aussprache des b von Sibe, also auf w hin[3]): folglich war das nordarabische Muṣur aramäisch beeinflußtes, oder richtiger gesagt, echtaramäisches Gebiet, wie es ebenfalls das benachbarte Midjan gewesen sein muß gemäß den Eigennamen רעואל = arab. Rəḍu-el „Reḍu ist Gott", איתמר = arab. Jəṯaʿʾamar, ja wohl auch מדין selbst, das in südarabischem Munde Miḏjān gelautet haben wird (Inschr. Glaser 1155).

Südlich von Muṣur hören für uns die Belege für den Plejaden-

1) ZÄSp. XXXVIII, S. 15; dazu OLZ V, S. 125 ff.

2) Die von H. Winckler (Auszug aus der Vorderas. Gesch. S. 40) bevorzugte Lesung Sipittibiʾil gibt keinen rechten Sinn.

3) S. das oben von ḥarranischem Siʾe Gesagte.

kult vollständig auf; auf südarabischen Inschriften fehlt seine Bezeugung gänzlich. Der spätarabische Name ʿAbd eṯ-Ṯurajjā „Diener der Plejaden“ [1]) steht zu singulär und zusammenhanglos da, um von ihm auf arabische Plejadenverehrung Schlüsse zu ziehen; vielleicht ist es weniger ein theophorer, als ein poetischer Name, ähnlich dem nicht seltenen arabischen Frauennamen eṯ-Ṯurajjā „Plejadengestirn“.

Nur durch literarische Hinweise geführt konnten wir somit die Plejadenverehrung in dem ganzen Gebiete zwischen Babylonien-Assyrien und der Mittelmeerküste nachweisen. Ehe wir dasselbe Gebiet nochmals an der Hand der bildlichen Darstellungen der Plejaden durchmessen, sei noch darauf hingewiesen, in welcher Weise die Idee der Siebengötter als synkretistischer Einschlag in die Mithrasreligion nahe daran war, sich Geltung auch innerhalb der okzidentalischen Welt zu verschaffen. In einer von A. Dieterich veröffentlichten, auf einen ägyptischen Verfasser deutenden Mithrasliturgie heißt es (S. 13):

„Du aber blicke zu ihm (Helios) auf und ein langes Gebrüll wie mit einem Horne, deinen ganzen Atem drangebend, deine Seite pressend, gib von dir und küsse die Amulette und sprich zuerst zur Rechten: Schütze mich — prosymeri —! Wenn du das gesagt hast, wirst du sehen, wie Tore sich öffnen und aus der Tiefe sieben Jungfrauen in Byssusgewändern mit Schlangengesichtern kommen. Sie werden genannt des Himmels Schicksalswesen (*τύχαι*), haltend goldene Szepter. Wenn du das siehst, dann begrüße sie also: Seid gegrüßt, ihr sieben Schicksalswesen des Himmels, ihr ehrwürdigen und guten Jungfrauen, . . . ihr heiligsten Wächterinnen der vier Säulen . . . . . .! Und es kommen hervor andere Sieben, Götter mit Gesichtern schwarzer Stiere, mit Linnenschürzen und sieben goldenen Diademen. Das sind die sogenannten Polherrscher (*πολοκράτορες*) des Himmels, die du in ähnlicher Weise begrüßen mußt, jeden mit seinem eigenen Namen: Seid gegrüßt, ihr Weltachsenwächter, ihr heiligen und starken Jünglinge, die ihr umdreht auf ein Kommando die drehbare Achse des Kreises des Himmels . . .!“

Man wird Dieterich zustimmen müssen, wenn er in den

---

1) Wellhausen, Reste arab. Heidentums², S. 2, ohne näheren Hinweis auf sein Vorkommen.

sieben Polherrschern die sieben Sterne des kleinen Bären erkennt. Weniger befriedigt seine Gleichsetzung der sieben Schicksalswesen mit den Sternen des großen Bären; denn diese treten erst in der letzten Szene des Mysteriums auf, wo Mithras selbst erscheint „haltend in der rechten Hand eines Rindes goldene Schulter, die da ist das Bärengestirn“. Auch bleibt dabei ganz unklar, warum die Sieben den Namen „Schicksalswesen“ tragen. Besser fährt man, wenn man in ihnen das personifizierte Siebengestirn sieht. Als „Götter des Schicksals“ bezeichnete der oben (S. 40) erwähnte babylonische Hymnus die Plejaden; in der arabischen Astronomie des Mittelalters sind sie die eigentlichen Wettermacher unter den Sternen, so daß man, wie ʿAbd-er-Raḥmān es-Ṣūfī[1]) sagt, „aus ihrem Aufgange gute Vorzeichen entnimmt, in der Meinung, daß der Regen, der bei ihrem heliakischen Aufgange (? -nauʾ-) fällt, gutes Wachstum hervorbringe“ — eine Anschauung, die schon 1000 Jahre früher im Liber Jubilaeorum, cap. 12, 16 ihren Ausdruck gefunden hat in den Worten: „(Es) saß Abraham bei Nacht, am Neumonde des siebenten Monats, um die Sterne (d. h. das Siebengestirn) zu beobachten vom Abend bis zum Morgen, um zu sehen, wie es in dem Jahre mit dem Regen sein würde.“ Das Äußere der Plejaden, wie sie die Liturgie beschreibt, setzt sich aus babylonischen und griechischen Zügen zusammen. Babylonischen Einfluß verraten ihre Schlangengesichter; bezeichnet doch der Mythus der Sieben einen von ihnen geradezu als Schlange, weshalb die bildende Kunst, wie wir bald sehen werden, in der Szene ihres Kampfes mit Marduk ihnen gerne Schlangengestalt gibt. Dagegen entstammt der Zug, daß sie als Jungfrauen auftreten, anscheinend der griechischen Mythologie, die die vor Orion fliehenden Plejaden als Töchter des Atlas bezeichnet.[2]) Die göttliche Natur der Plejaden findet in der Mithrasliturgie nicht ihren deutlichen Ausdruck; sie geht aber aus einem armenischen Mithrastexte[3]) hervor, wo von Mithras als dem mächtigen Verbündeten der sieben Götter die Rede ist. Von welchen göttlichen Sieben könnte das zu verstehen sein, wenn man es

1) Description des étoiles fixes, hrsg. von Schjellerup, S. 134.
2) Hesiod. Op. et Dies, v. 383, 619f.
3) A. Cumont, Textes et Monuments, Bd. II, 5.

nicht auf die Plejaden bezieht, denen wir auch noch bei der Besprechung der bildlichen Denkmäler des Mithraskultes begegnen werden?

Das Bild der Plejadensieben, das wir bis hierhin an der Hand literarischer Äußerungen verfolgt haben, läßt sich in ein noch klareres Licht setzen durch Berücksichtigung dessen, was die Kunst aus ihnen gemacht hat. Dabei kommt vor allem ihre Darstellung auf babylonischen Bildwerken, zumal Siegelzylindern in Betracht; war es doch dem Genius des Babyloniertums eigen, alle Gestalten seiner Religion für seinen Kunsttrieb auszunützen und in mannigfaltig wechselnden Formen greifbar vor Augen zu führen. Um Gottheiten sowie überhaupt Überirdisches darzustellen, nahm die babylonische Kunst in ihrem Kindheitsstadium zu Andeutungen unpersönlicher Art ihre Zuflucht. Ob Symbol, ob Abbild für sie das richtige Wort sei, soll für ihre Gesamtheit hier nicht untersucht werden; jedenfalls erinnert es mehr an letzteres, wenn als Darstellung der „Sieben" eine Gruppe von sieben Kugeln in länglich-traubenförmiger Anordnung aufkam: sah doch das Auge geradeso das Plejadengestirn am Nachthimmel stehen. Die Götterdarstellungen der primitiven Kunst gingen nicht unter, als die Künstler sich reif fühlten, nunmehr die Götter unter den Formen von lebenden Wesen darzustellen; wie hieroglyphische Beischriften pflegten auch jene weiterhin gerne die neuen phantasiereicheren Bilder zu begleiten. Jetzt begann das Schwelgen der Kunst im Komponieren von halbmenschlichen, halbtierischen Dämonen. Von vornherein ist zu vermuten, daß auch die „Sieben" in ihrer Eigenschaft als schädigende Dämonen oft genug in dieser Weise dargestellt worden seien; kam doch der alte Mythus mit seiner Ausmalung ihres schreckhaften Äußeren diesem Hange entgegen. Doch wie überhaupt die Dämonengestalten der babylonischen Bildwerke bisher das dunkelste Gebiet der Glyptik ausmachen, so wagt man bisher fast in keinem Falle mit Sicherheit zu sagen, ob unter ihnen die sieben Dämonen des Mythus zu verstehen seien. Und doch gibt es, wie uns scheint, gewisse sichere Kriterien für ihre Bestimmung.

Eine größere Zahl babylonischer Bildwerke zeigt uns nichts als das Bild von einem oder mehreren Dämonen. Es wäre zur Zeit verwegen, sie bestimmt deuten zu wollen, es sei denn, daß,

wie es auf einer Berliner Gemme (Taf. I, 3) der Fall ist, neben dem Dämon das Siebenkugel-Abbild der Plejaden steht. Daß wir in dieser Mischgestalt von Stier und Mensch, die mächtige Flügel an der Schulter trägt, einen in Babylonien sehr beliebten Typus der „Sieben" vor uns haben, lehrt der Passus der Beschwörungsserie Utukki limnuti (IV Rawl. 21 b, Z. 12), wo von einem zur Beschwörung gebrauchten Bilde der „Sieben mit gewaltigen Flügeln" geredet wird.

Außer in Einzeldarstellungen findet man die Dämonen häufig in der Gesellschaft von Heroen oder Göttern abgebildet. Vor allem bildet die Szene des Kampfes eines Gottes gegen einen oder mehrere Dämonen den Gegenstand von verhältnismäßig vielen kleineren und größeren Bildwerken.[1] Für sie hat man bisher kaum eine andere Bezeichnung als „Kampf Marduks mit Tihāmat, bezw. Kingu", obwohl von einer Gleichheit oder auch nur Ähnlichkeit dieser Darstellungen mit der auf Tafel IV des sog. Schöpfungsepos geschilderten Szene des Kampfes zwischen Marduk und Tihāmat samt ihren Helfern meist gar nicht die Rede sein kann. Das richtige Verständnis der Mehrzahl dieser Bildwerke erschließt sich aber, wenn man sie unter den Titel bringt: „Kampf zwischen Marduk und den Sieben"; schon die folgende kurze Untersuchung kann genügend Beweismaterial für diese Auffassung liefern.

Bei der kritischen Betrachtung alter Kunstwerke hat sehr oft das am meisten in die Augen Fallende, wie Haltung, Gewand und Waffen, zurückzutreten vor dem szenischen Beiwerk. Der Begriff „unnützes Beiwerk" existierte nicht für die Kunst, die ihre Stoffe dem Gebiete des Religiösen entnahm; wohl aber liebte sie es, ihre Darstellungen durch Zutaten zu bereichern, die geeignet waren, den Beschauer in den Ideenkreis einzuführen, wovon das deutlich Dargestellte meist nur ein kleiner Ausschnitt war. Bei dem Sujet „Kampf zwischen Marduk und den Sieben" brachte Gewohnheit wie auch der Mangel an zeichnerischer Gewandtheit es mit sich, daß selten mehr als der Gott und

---

1) Vgl. bes. die an solchen Darstellungen reichhaltige Sammlung von Lajard, Introduction à l'étude du Culte et des Mystères de Mithra, Paris, 1847, sowie de Clercq und Menant, Collection de Clercq, Catalogue, Bd. I, Taf. XXIX bis XXXIV (No. 301—383).

einer oder anderer seiner Gegner figürlich dargestellt wurden; um diese Personen aber nach ihrer Bedeutung für sich wie auch für den ganzen Mythus der Sieben zu charakterisieren, fügte man gewöhnlich noch mehrere archaistischer Kunstübung entsprungene Embleme oder Symbole hinzu. Der Plejadenmythus zeigt ein reiches Götterpersonal; maßgebend sind darunter besonders die „Sieben", der Mondgott, Ischtar, Marduk und sein Vater Ea. Mir scheint nun, daß es in der Absicht der Künstler, und zwar vor allem der der altbabylonischen Periode gelegen habe, möglichst viele dieser am Mythus Beteiligten wenigstens andeutungsweise in ihre Darstellungen des Plejadenkampfes einzufügen.

Bei einer Durchmusterung der Bilder, die sich oberflächlich betrachtet nur als Kampf zwischen einem Gotte und Dämonen geben, entdeckt man vielfach neben den Figuren der Streitenden noch folgendes Beiwerk: 1. eine Gruppe von sieben Kugeln, meist hoch am Himmel stehend, 2. eine Mondsichel, seltener einen Mondkreis, ebenfalls hoch am Himmel dargestellt, 3. einen achtstrahligen Stern, unterhalb des Mondes oder wenigstens tiefer als der Mond stehend, 4. einen Baum, der sich meist deutlich als Dattelpalme gibt, 5. eine Blume, anscheinend aus der Gattung der Zwiebelpflanzen, 6. einen Fisch, in der Nähe des unteren Bildrandes stehend, also wohl in der Tiefe zu denken, 7. eine Vulva (?), zuweilen mit eingezeichnetem Kreuz, ebenfalls sehr tief stehend. Diese sieben Einzelheiten bedeuten nun gewissermaßen Leitmotive des Plejadenmythus, so daß, wo eine oder mehrere von ihnen angewendet sind, an keinen anderen Mythus als Vorwurf der Darstellung mehr zu denken ist. Die zwei deutlichsten von ihnen, zugleich die für den Sinn des Bildes ausschlaggebenden sind die Siebenkugelgruppe und die Mondsichel. Jene besagt, daß was immer an Dämonen auf dem Bilde vorhanden ist, die „Sieben", die Plejaden bedeutet; diese erinnert an den Neumond, zu dessen Erlösung der Kampf geführt sei. Die Mondsichel ist das weitaus häufigste der sieben Embleme, gewissermaßen eine hieroglyphische Überschrift des Inhalts: „Kampf für den Mond". Das dritte Emblem, der achtstrahlige Stern, geht auf Ischtar; wenn er niedriger steht als die Mondsichel, so drückt das aus, dass die Göttin ihren Anspruch, sich über den bedrängten Mond hinaus als Gebieterin des Himmels zu erheben,

habe aufgehen müssen. In dem vierten Embleme, der Dattelpalme, möchte ich eine Hindeutung auf die heilige Palme (kischkanū) von Eridu erblicken, von der es IV Rawl. 15*a gleich nach einer Beschwörung der „Sieben“ heißt: „In Eridu wächst eine dunkle Palme, an reinem Orte ist sie entsprossen; ihr Aussehen ist glänzend wie Uknu-Stein, zum Ozean ist sie gerichtet.“ Mit der Darstellung dieses Baumes könnte nun eine Symbolisierung der beiden Götter Eridus, Ea und Marduk, bezweckt sein; doch ist mir wahrscheinlicher, daß sie mit einer den Baum selbst betreffenden Episode des Plejadenkampfes, die in dem uns verloren gegangenen Stücke des Mythus vorhanden war, zusammenhänge.[1]) Von den beiden genannten Göttern erhält sodann jeder für sich einen emblematischen Hinweis. Auf Marduk scheint mir die Blume zu deuten, genauer genommen das Zauber- oder Lebenskraut (schammu balāṭi), dessen Besitzer er ist. Vermutlich hat dann aber der Ausgang des Mythus eine deutliche Bezugnahme auf dieses Kraut enthalten, sei es nun, daß Marduk hier ähnlich wie im Kampfe mit Tihāmat (Schöpfgsep.IV, 62) seinen Feinden zuerst ein Beschwörungskraut vorgehalten habe, oder daß er mit dem Lebenskraute dem schwach gewordenen Monde neue Lebenskraft einflößte. Für beides ergeben sich aus später zu besprechenden Bildwerken gewisse Anhaltspunkte. Mit Gott Ea, dem Herrn der Tiefe und darum Fischleibigen, bringe ich das Emblem des nach der Tiefe weisenden Fisches zusammen. Das siebente endlich, die Vulva, wird mit der Unterwelt zusammenhängen, die zwar noch nicht im Mythus, aber in sonstigen Beschreibungen der Sieben diesen als Heimat zugewiesen wird; es bildet eine notwendige Ergänzung des Siebenkugelemblems, weil dieses allein noch nicht zu ihrer schädigenden Wirksamkeit Beziehung hat und deshalb im assyrischen Kulte für die Plejaden als helfende Gottheiten angewendet wird. Ist die Vulva genau genommen nur Hindeutung auf Ereschkigal (Allat), die Göttin der Hölle, so soll die gelegentliche Einzeichnung eines Kreuzes, des Zeichens des Nergal,[2]) in dieselbe die Abhängigkeit der sieben Dämonen speziell von dem männlichen Beherrscher des Orkus darstellen.

1) Vgl. die in Kap. IV gegebenen Ausführungen über die Zeremonien des babylonischen Neujahrsfestes.

2) Der Beweis hierfür dürfte besonders mit Hilfe der Zylinder der Sammlung de Clercq No. 253—58 erbracht werden können.

Sieben, auf welche vielleicht auch sieben auf dem Horn aufliegende Kugeln deuten. Über dem Monde schwebt ein Stern, von dem Strahlenbüschel nach rechts, links und unten ausgehen, dazu zwei rankenförmige Ausläufer: vermutlich ein Emblem Marduks, der dann seine Orionnatur hier aufgegeben hätte und vielleicht als Jupiter gedacht ist. Dieses Emblem sowie die Krone auf dem Haupte des Mondgottes verweisen die Darstellung in späte, wahrscheinlich assyrische Zeit.

No. 5 (Collection de Clercq, No. 331 — nach unten zerbrochen —): Links Marduk, der einen Pfeil gegen ein löwenartiges Untier entsendet. Dieses scheint nach rechts vor ihm zu fliehen, einem Manne entgegen, dessen Oberkörper von einem Flammenringe umgeben ist; die Rechte, die einen undeutlichen Gegenstand (Waffe?) trägt, hält er gerade ausgestreckt, mit der Linken scheint er eine Kugel zu schleudern. Diese Angriffsstellung legt nahe, in ihm einen als Menschen dargestellten Dämon zu erkennen, so daß das über ihm stehende Siebenkugelabbild auf ihn und den Löwendämon zugleich gehen würde. Zwischen Marduk und seinen Gegnern steht hoch am Himmel ein leerer Kreis: der seines Glanzes beraubte Mondgott. Nach der menschlich gebildeten Dämonengestalt zu schließen kann dieser Zylinder kein sehr hohes Alter beanspruchen.

No. 6 (Collection de Clercq, No. 307): Rechts Marduk, der mit der rechten Hand eine Pranke eines vor ihm halb aufgerichteten Untiers mit geflügeltem Stierkörper, Pferdenacken und Adlerkopf ergreift, während die Linke zum Stoße mit einem kurzen Dolche ausholt. Am Himmel zu oberst die Mondsichel, links davon etwas niedriger ein Stern mit acht Strahlen um einen Mittelpunkt, d. i. Ischtar, rechts davon das Siebenkugelzeichen der Plejaden. Hinter dem Gotte eine stilisierte Palme, das Emblem von Eridu; zwischen Marduk und dem Dämon zeigen sich undeutliche Spuren von einem größeren Gegenstand oder Lebewesen.

No. 7 (Lajard, Mithra, Taf. LI, 2): Links Marduk, auf dem Haupte eine Krone; er faßt mit der linken Hand einem hochaufgerichteten stierleibigen und menschenköpfigen Dämon, der mit einer Krone geschmückt ist, in die Haare, vermutlich um ihm den von seiner Rechten gehaltenen Dolch in den Hals stoßen zu können. Ein anderer, ziegengestaltiger Dämon mit

langem gekrümmten Horne wendet sich zur Flucht, wobei er noch mit zurückgewandtem Kopfe nach den Blättern einer Palme — der Palme von Eridu — zu schnappen scheint. Über der Kämpfergruppe die Mondsichel; zwischen Marduk und dem menschenköpfigen Dämon die Vulva der Unterweltsgöttin als Zeichen der Herkunft der Dämonen; unten in der rechten Ecke ein stilisiertes lilienartiges Gewächs, etwa Marduks Lebenskraut. Nach den Zackenkronen und dem würdigen Ausdrucke in den Zügen des menschenköpfigen Dämons zu schließen, gehört der Zylinder später (assyrischer?) Zeit an.

No. 8 (Lajard, Mithra, Taf. XLVII, 4): Ein dem vorhergehenden nahestehendes Bild, abweichend besonders darin, daß Marduk den ziegengestaltigen Dämon mit dem Dolche zu treffen sucht und dass der menschenköpfige durch einen schlangenleibigen ersetzt ist. An Beiwerk sind Mondsichel, Palme, Vulva vorhanden.

No. 9 (Collection de Clercq, Taf. XXXVII, No. 323bis): In der Mitte Marduk, doppeltgeflügelt; rechts und links von ihm je ein hochaufgerichteter, vierfüßiger und geflügelter Dämon mit Vogelkopf, mit denen er ringt. Am Himmel die Mondsichel; tiefer unten der hier sechsstrahlige Ischtarstern; noch tiefer die Vulva. In gleicher Höhe vor Marduk Eas Fischemblem. Der Zylinder wird wie alle, die Marduk ringend zeigen, kaum sehr alt sein.

Es scheint, daß die bab.-assyrische Kunst aus dem Mythus der Sieben außer dem Motive des Kampfes noch andere zur Darstellung gebracht habe. So schlägt wahrscheinlich No. 1 von Tafel II (nach Photographie des Originals im Brit. Museum) in diesen Vorstellungskreis. Zwei symmetrisch gebildete Dämonen mit Stierleib und menschlichem Oberkörper, dazu doppeltgeflügelt (wie der Plejadendämon auf Zylinder No. 325 der Sammlung de Clercq) dringen, die Arme hochgehoben, auf einen zwischen ihnen befindlichen Neumondkreis ein, in welchem der Mondgott gefangen sitzt. Er streckt seine Rechte aus, Hilfe suchend; der über der Gruppe schwebende mit Strahlenflügeln ausgestattete Gott könnte Bel darstellen, wie er für seinen Sohn Sin einen Retter sucht.

Das Motiv des Plejadenkampfes, wie es in Babylon angeschlagen worden ist, scheint sich in Nachahmungen und Variationen über ein weites Gebiet orientalischer Kunst verbreitet, ja

sogar noch abseits davon nachgeklungen zu haben. So weist nach einer nichtbabylonischen Zone die auf Tafel II unter No. 2 wiedergegebene Zylinderdarstellung (Lajard, Mithra, Taf. XXXIII, 8). Zwischen zwei symmetrisch gebildeten geflügelten und mit Zackenkronen versehenen Wesen von menschenartigem Aussehen steht ein ebenso bekröntes, mit Doppelköcher ausgestatteter Gott in Schrittstellung und ergreift ringend die Hände des rechts von ihm stehenden Wesens, während die Hände des links von ihm stehenden ihm nach dem Rücken zu greifen scheinen. Daß auch hier der Kampf Marduks mit den Plejaden wiedergegeben ist, beweisen drei emblematische Zutaten: Mondsichel und Ischtarstern rechts und links vom Haupte der Mittelperson, und die lilienartige Blume in der unteren rechten Ecke, die auf Marduks Gottheit deuten wird; weiter eine rechts oben angebrachte Beischrift Sch-h-r „Mond(gott)“ [1]) in Buchstaben, die, wie Fr. Hommel (Aufs. u. Abhdl., S. 160 ff.) zuerst gesehen, denen der liḫjanischen Inschriften besonders nahe stehen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die bildliche Darstellung derselben Zone wie die Legende angehört; denn die speziell babylonisch-assyrische Kunst weist keine Plejadendämonen auf, die an gottähnlicher Würde denen unseres Zylinders gleichkämen. Es wird somit das Bild nach einer Gegend hinweisen, die die Plejaden als Wesen reingöttlicher Natur verehrte. Ich suche sie entsprechend der Beischrift in der Richtung nach Nordarabien. Dagegen wird man für die Gegend nordwestlich vom Euphrat, vor allem Ḥaurān und Damascene einen wesentlich anderen Typus des Plejadenkampfes anzusetzen haben, dessen Haupteigentümlichkeit die ist, den kämpfenden Gott zu Pferde darzustellen. Diese Auffassung weicht von der babylonisch-assyrischen, die nur einen zu Fuße kämpfenden Marduk kennt, zu weit ab, um daraus unmittelbar entwickelt zu sein; der Übergang vom schreitenden zum reitenden Gotte dürfte aber durch einen Typus vermittelt worden sein, der ihn nicht zu Pferde, sondern auf seinem heiligen Tiere, dem „Drachen von Babel“, sitzend zeigt. Von ihm gibt uns einen Begriff der auf Taf. II unter No. 3 (nach Lajard, Mithra, Taf. XXIX, 5) abgebildete Siegelzylinder. Hier reitet der Gott

1) Sch-h-r, aus dem Katabanischen (z. B. Gl. 1906, 1; Hal. 504, 11) als Personenname bekannt, könnte event. auch hier einen solchen darstellen.

auf einem pferdeleibigen Greif; die Linke führt eine Peitsche, die Rechte hält einer Gruppe von drei seltsam gehörnten Tieren eine dreistengelige Pflanze entgegen, offenbar ein *Beschwörungskraut*, vor dem eines der Tiere erschreckt sich bäumt. Diese Szene wird uns dadurch zu der von Marduks Plejadenkampf, daß am Himmel das Siebenkugelbild der Plejaden, die Sichel des Mondgottes, Ischtars Stern und ein nach rechts, links und unten Strahlen aussendender Himmelskörper, vermutlich das Emblem des Sonnengottes, dargestellt sind. Der Raum zwischen dem Gotte und einem Oranten enthält das für den babylonischen Marduk typische Emblem der Lanze, ein gabelförmiges (vielleicht das Blitzbündel Adads) und ein ständerartiges von undeutlicher Beziehung. Besonderes Interesse verdient noch ein Detail: ein kleines Tier, am ehesten als Hase, vielleicht auch als Hund zu deuten, das neben Marduk einherläuft; seine Beziehung wird uns weiter unten beschäftigen.

Von diesem auf seinem heiligen Tiere sitzenden Marduk zu dem, der zu Pferde in den Kampf gegen die Plejadendämone reitet, ist nur ein kleiner Schritt; er scheint in syrisch-kanaanitischer Zone jedenfalls mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt gemacht zu sein, ja im Hinblick auf den aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. überlieferten altaramäischen Gottesnamen רכבאל „Reitergott“ noch zur Zeit des assyrischen Großreiches. Der älteste bildliche Beleg, den wir von ihm aus dem Vorderorient haben, reicht allerdings höchstens in hellenistische Zeit zurück: es ist die in Swēdā im Ḥaurān gefundene angebliche Gigantomachie (Taf. II, No. 4). Man sieht auf ihr einen Reiter, der seine Lanze einem schlangenbeinigen, im übrigen menschlich geformten Dämon in die Brust gestoßen hat. Der Dämon hält anscheinend Schleudersteine in den hochgehobenen Händen, um mit ihnen den Angriff zu erwidern. Der Reiter ist nun sicher ein Himmelsgott; dafür zeugt ein hinter ihm schwebender Stern. Er muß weiter seinem Wesen nach mit Marduk gleich sein; denn im Mittelpunkte des Kampfes zwischen dem Gott und dem Dämon ist eine große Strahlenscheibe dargestellt, über welche ein Gott halben Leibes hinausragt, die Hände wie ein Gefesselter unter dem Gewande haltend. Ein Blick auf das Bild des bedrängten Frühlingsneumondes, wie ihn Tafel I, 4 und Tafel II, 1 zeigen, genügt, um denselben auch in dem Mittelstücke der Swēdāskulptur

zu erkennen, und weiter die Hauptzüge des babylonischen Plejadenmythus aus diesem Bildwerke herauszulesen. Ohne große Kühnheit kann man dann auch ein unweit Damascus gefundenes Relief[1]) (Taf. II, No. 5), das uns einen ähnlich gekleideten, keulentragenden Reiter zeigt, auf Marduk, den Plejadenbezwinger, beziehen; denn ob auch sein Gegner auf dem Bilde fehlt, seine hochgehobene Rechte, die auf eine über ihm schwebende Mondsichel deutet, besagt, daß er seine Götterstärke für den Neumondsgott eingesetzt habe. Ist dieser aramäische Reitergott nun auch wesensgleich mit Marduk, so wurde er doch anscheinend unter einem anderen Namen verehrt; Genneas nennt ihn die Unterschrift eines an den Typus des genannten Bildwerkes sich anlehnenden Reliefs aus römischer Kaiserzeit.[2]) Ein weiterer Name dieses Genneas war aber nach einer Inschrift von Dēr-el-Qalʿa im Libanon[3]) ***Βαλ Μαρκωδ***; es besteht die Möglichkeit, daß dieser Name Markod entstanden sei aus Mardok (Marduk) unter absichtlicher Vertauschung seiner beiden letzten Konsonanten.[4])

Die Spur des Reitergottes läßt sich bis in den letzten Ausläufer kanaanitischen Volkstums, bis nach Karthago verfolgen. Eine aus der Nekropole von Duime bei Karthago stammende kleine Tonscheibe altpunischen Ursprungs (s. Taf. II, No. 6)[5]) bringt eine bisher nur ungenügend erklärte Darstellung: einen mit Lanze, Rundschild und Helm ausgerüsteten Reiter auf galoppierendem Rosse, begleitet von einem laufenden Hunde. Auf das Wesen dieses Reiters gestatten nun zwei beigefügte Embleme einen gesicherten Schluß: eine Mondsichel mit daraufliegender Kugel, das auf punischen Grabsteinen oft wiederkehrende Bild des Mondgottes, und eine stilisierte lilienartige Pflanze, wie sie uns auf babylonischen Darstellungen in Verbindung mit Marduks Plejadenkampf begegnete. Damit stehen wir wieder ganz im Ideenkreise des Plejadenkampfes, so daß der Reiter seinem Wesen

1) Veröffentlicht von P. Ronzevalle (Dieu Cavalier sur un Bas-relief syrien) in Comptes Rendus de l'Académie des Inscr. et B.-Lettr., 1904, S. 8.

2) Bei L. Heuzey, Archéologie Orientale I (Comptes Rendus de l'Ac. des Inscr. et B.-Lettres, 1902, S. 190ff.)

3) Vgl. Clermont-Gannean, Recueil de Archéologie orientale I, S. 495.

4) Ich würde mit grösserer Gewissheit die Gleichung aufstellen, wenn *Μαρχωδ* überliefert wäre.

5) Katalog des Musée Lavigerie, Bd. I, Taf. XX, 5.

nach kein anderer sein wird als ein Marduk. Diese Reliefscheibe hat anscheinend noch zahlreiche Verwandte: die Menge der karthagischen Münzen, die auf ihrer Rückseite das Bild eines Pferdes zeigen, dem bald eine Mondsichel und ein zwischen zwei Uräusschlangen schwebender Stern, bald eine Mondsichel und ein Palmbaum beigefügt sind (s. Taf. III, No. 5). Mondsichel und Palmbaum bringen uns dem Plejadenkampfe nahe; dann wird das Roß, oder vielleicht Roß und Stern zusammen wohl den Gott bezeichnen, der sich im Plejadenkampfe auszeichnete. Auf alten Stadtmünzen pflegten die über die Stadt gebietenden Götter abgebildet zu werden; Karthago aber stand als tyrische Kolonie unter Melqart: lebte somit in diesem Melqart die Seele des babylonischen Marduk?

Es ist verlockend, nach Ausstrahlungen der Idee vom Kampfe zwischen Marduk und den Plejaden über die semitische Zone hinaus zu forschen; doch liegt dabei die Gefahr nahe, ins uferlose Meer allgemeiner Ähnlichkeiten zu geraten. Die griechische Mythologie hat ihre Giganten, Harpyien und Chimären, die sich vielfach mit den Plejadendämonen berühren; dazu Götter und Heroen, die ihre Stärke gerade im Dämonenkampfe beweisen. Sie hat ihren Orion, der außer manchem anderen mit dem babylonischen Marduk den bemerkenswerten Zug teilt, auf die Plejaden Jagd zu machen, begleitet von Hund und Hase, gleich dem vordersemitischen Reitergotte. Aber noch fehlt das rechte Bindeglied für alle diese Einzelzüge, der Nachweis, daß die Bedrängnis des Mondes die Ursache von Orions Jagd und den Gigantomachien zu gelten habe. Oder sollte vielleicht vom Vorhandensein auch dieser Idee auf okzidentalischem Boden ein etruskischer Spiegel (Taf. II, No. 7) eine Kunde geben? Dieser, der aller Wahrscheinlichkeit nach uns den Orion zeigt, begleitet von Hund und Hasen, lässt über ihm eine Gruppe von sieben größeren Sternen und einem kleineren und innerhalb dieser eine Mondsichel erkennen. Aus klassischen Quellen ist nun für diese Zusammenstellung keine Deutung zu holen; läßt man aber den Orient als Interpreten zu, so bleibt weder die Achtzahl der Sterne (s. S. 40f.) noch der Mond in ihrer Mitte unerklärt. Es wäre vergeblich, zur Zeit den Weg bestimmen zu wollen, der die orientalische Plejadenidee in die etruskische Kunst übergeführt hätte. In einem anderen Falle macht es aber weniger Mühe, den Weg

zu erkennen, als die Idee scharf zu umgrenzen, nämlich bei gewissen Münzen hellenistischer Zeit, die auf die kilikisch-kyprische Zone hinweisen, ob auch ihr Prägeort bisher noch dunkel geblieben ist.[1]) Ihr Avers zeigt eine geflügelte weibliche Gestalt in knieender Stellung, die in den Händen Kranz und Schlangenstab hält; der Revers einen spitz zulaufenden heiligen Stein, oben meistens mit zwei halbrunden Henkeln versehen, rechts und links davon je eine Traube, deren Gestalt zuweilen mit der einer Taube auf eigentümliche Weise vermischt ist (Taf. III, No. 12). Daß dieses Doppelgebilde aus der doppelten Bezeichnung „Traube" und „Tauben", die das Griechische für Plejaden hat, entstanden ist, ist zweifellos.[2]) Dann werden aber wohl die Plejaden im Kulte der Gegend, der die Münzen entstammen, eine Rolle gespielt haben und zwar in Verbindung mit dem Gotte, der in dem heiligen Steine verehrt wurde. Wer aber ist dieser Gott? Beachtet man, wie ein Münztypus (Taf. III, No. 13) mitten auf dem Steine eine Pflanze mit drei Fruchtknollen bietet, also eine derjenigen ganz ähnliche, die auf orientalischen Darstellungen des Plejadenkampfes bald in der Hand des Mondgottes (s. Taf. I, No. 4), bald in der Marduks (s. Taf. II, No. 3) erscheint, so könnte recht wohl einer dieser beiden Götter gemeint sein, am ehesten noch Marduk, als dessen Symbol auf babylonischen Denkmälern sich öfters ein keilförmiger Stein (oder eine Lanzenspitze) findet. Leider weiß man auch von der geflügelten Gestalt nichts Sicheres auszusagen; doch könnte sie, nach dem Attribute des Schlangenstabes zu schließen, recht wohl Selene, der weibliche Mond, sein. Dann wären die Elemente, die für den orientalischen Plejadenmythus Bedeutung haben, Mond, Plejaden, Marduk, alle vertreten. Kilikien wie auch Kypros bedeuten alte Dependenzen babylonischer, durch Syrien vermittelter Kultur; so kann es gar nicht überraschen, gerade hier Anklänge an den Mythus zu finden.[3])

1) Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen, 1902, S. 435f.

2) Iean N. Svoronos, Sur la signification des types monétaires des anciens (Bulletin de Correspondance Hellénique, XVIII [1894], S. 101—128).

3) Auch andere kilikische Münzen, wie die „Satrapenmünzen" unbestimmten Prägeortes (Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen, S. 518), die auf dem Avers einen knieenden Bogenschützen, auf dem Revers einen mit der Lanze kämpfenden Reiter, hinter ihm am Himmel bald eine Mondsichel (Taf. III, No. 14), bald

Man wird gut tun, die Anregung, die die griechisch-römische Welt vor allem in ihrer Kunst vom Plejadenmythus empfangen hat, nicht zu hoch zu veranschlagen. Erst als um die Wende einer neuen Zeit der Orient neue Religionen aus sich erzeugte und dem Okzidente zuführte, da kamen auch die „sieben Götter" im Gefolge des bunten Ideengewimmels, das sich in der Mithrasreligion ein Stelldichein gab, zum fernen Westen. Nicht als geistiges Element, sondern als Dekorationsstück — deshalb sind sie auch mehr mit den Bildwerken des Mithraskults als mit dessen religiösen Texten verbunden. Die Hauptdarstellung der Mithrasreligion, Mithras auf dem Welt-Stiere knieend, hängt im Detail vielfach von dem Typus der spätorientalischen Darstellungen des Plejadenkampfes ab. Auf dem flatternden Mantel des Gottes (Taf. II, No. 8 nach Lajard, Mithra) oder über ihm am Himmel hat das alte Siebenkugelbild der Plejaden seinen Platz bekommen, in ihrer Mitte findet sich nicht selten die Mondsichel. Das Dolchmesser, welches Mithras Hand hält, ist das gleiche, welches Marduk gegen die Plejaden schwingt. Und sollte es Zufall sein, daß auch der Hund, der Begleiter des reitenden Marduk, nicht fehlt, daß der Skorpion, Marduk-Orions gefährlichster Gegner nach griechischer Tradition, am Boden kriecht?

Während der Mithrasdienst sich vom Plejadenkulte das aneignete, was ihm poetisch oder dekorativ verwendbar schien, tritt uns auf Münzen der Stadt Ḥarrān noch einmal der Plejadenmythus in seinem ganzen Umfange entgegen — allerdings nur emblematisch ausgedrückt. Die zahlreichen Münzen, welche diese Stadt in römischer Kaiserzeit geprägt hat, zeigen sämtlich auf ihrer Kehrseite eine M o n d s i c h e l. In seltenen Fällen trägt der in halber Figur dargestellte Mondgott sie an den Schultern und auf dem Kopfe (Taf. III, No. 2) oder tritt sie als Bekrönung eines mit sieben Staffeln durchsetzten ovalen Unterbaues auf (Taf. III, No. 1). Zumeist aber nimmt sie, in besonders großem Maßstabe dargestellt, die Mitte des Revers ein, hat dann aber stets noch ein oder mehrere andere Embleme bei sich. Ihr

---

einen Kopf zeigen, weiter solche von Soloi-Pompeiopolis (Imhoof-Blumer, Kl. M., S. 487) mit Bogenschütz und Traube würden wohl eine Deutung aus dem Ideenkreise des Plejadenmythus gestatten.

ḥäufigster Begleiter ist ein über ihr schwebender Stern. Zuweilen besteht dieser aus acht Strahlen (Taf. III, No. 11), nicht selten aus sechs, die von einem mittleren Punkte ausgehend in ebensolche Punkte auslaufen (Taf. III, No. 8); einmal ist der Stern siebenstrahlig dargestellt (Taf. III, No. 9). Das Auffälligste aber ist, daß öfters der Stern aus einer Gruppe von sieben Punkten oder Kügelchen besteht (Taf. III, No. 5, 6, 10), und diese einmal (Taf. III, No. 4) von einer zweiten kleineren Sichel eng zusammengehalten werden. Ein zweites, selteneres Emblem ist das einer Blume (Taf. III, No. 6), oder eines kleinen Zweiges (Taf. III, No. 5), die über dem Siebenkugelsterne stehen; an ihrer Stelle kommt auch wohl ein zweiter Stern vor (Taf. III, No. 3). Das dritte, wieder häufiger auftretende Emblem ist eine kleine Kugel, von der nach rechts und links je ein band- oder schlangenartiger Streifen ausgeht; es hat seinen ständigen Platz unter der Mondsichel. Ich halte dafür, daß jedes dieser Embleme auf einen in Ḥarrān verehrten Gott hinweise. Die Mondsichel deutet auf den Mondgott; wie jene auf dem Münzbilde dominiert, so beherrscht dieser seine göttliche Umgebung. Es läge nahe, in dem Sterne eine Ischtar (bezw. die damit identische Belthis von Ḥarrān) zu suchen; dagegen aber sprechen seine Zusammensetzung aus sieben Kugeln und die sie umgebende kleine Sichel, die sonst nirgendwo bei einem Ischtarsterne zu beobachten sind. Ich ziehe deshalb vor, ihn den „sieben Göttern" zuzuweisen, auf deren hohe Bedeutung für den Kult Ḥarrāns oben hingewiesen ist. Blume oder Zweig, die über dem Plejadenabbilde stehen, werden wir analog der Blume, die sich auf den Darstellungen von Plejadenkämpfen finden, keinem anderen als Marduk zuteilen. Derselbe könnte wohl auch mit dem zweiten Sterne gemeint sein, der über dem Plejadensterne schwebt, obgleich hier auch an Ischtar zu denken wäre. Die strahlenaussendende Kugel unterhalb der Mondsichel bringt man am ehesten mit dem Sonnengotte zusammen, der, wie z. B. aus Nabunaids Abu-Habba-Inschrift (Col. II, Z. 40) hervorgeht, in Ḥarrān verehrt wurde, aber, da er als Kind des Mondes galt, hinter dem Mondgotte zurücktreten mußte. Alle die Götter, die uns auf den ḥarranischen Münzen zur Darstellung gebracht zu sein scheinen, d. h. der Mondgott, die „Sieben", Marduk, der Sonnengott, vielleicht auch Ischtar-Belthis, stehen nun in einem inneren Zusammenhang mit-

einander; denn sie stellen das Hauptpersonal des Plejadenmythus dar und bildeten als solches, wie wir bald sehen werden, auch in dem Kulte, den ihnen Ḥarrān widmete, eine gewisse Einheit. In Ḥarrāns Münzbildern findet die lange Kette von Darstellungen, in denen der Orient die Idee der Plejaden und ihren Mythus niedergelegt hat, ihren eigentlichen Abschluß.

III.

Die Plejadensieben in der Bibel.

Von Südbabylonien nach Nordbabylonien und Assyrien, dann immer weiter westwärts nach Mesopotamien, Syrien, Phönizien und dessen Kolonien, vielleicht auch nach Nordarabien und Kilikien wanderte im Laufe langer Jahrtausende die Idee von der Dämonen- oder Götternatur der Plejaden und mit ihr die Kunde von Marduk, ihrem Überwinder. Die ganze Zone, die Babyloniens geistiger Suprematie unterstand, hat uns Zeugnisse dafür geliefert, daß sie in diesen Begriffen eins war mit ihrem Mittelpunkte, ob auch lokale Einflüsse zu mannigfacher Umgestaltung des Details führten. Erst an den Grenzen von Ägypten und Südarabien, zweier für sich zu nehmenden Kulturwelten, läßt sich das Erlöschen der Plejadenidee konstatieren. Nun drängt sich die Frage auf: Hat Israel, das seiner geographischen Lage nach mit gleichem Rechte für die babylonische wie für die ägyptische oder südarabische Kulturzone reklamiert werden könnte, auch mit der Plejadenidee Berührung bekommen? War diese Berührung eine rein äußerliche oder hat sie Folgen für die Denkweise oder gar für die religiösen Begriffe Israels nach sich gezogen?

Die Bibel, flüchtig oder ohne Kenntnis der babylonischen Mythologie angeschaut, hat bisher noch nichts von der Idee eines persönlich gedachten Siebengestirns eröffnet. Man hat in ihr das Plejadengestirn konstatiert an drei Stellen, wo in Verbindung mit anderen Sternnamen der Ausdruck כִּימָה vorkommt, nämlich Amos 5, 8: „Er (Jahwe) ist es, der die Plejaden (כימה) und den

Orion (כסיל) gemacht hat", Hiob 9, 9: „Er (Gott) ist es, der gemacht hat den Bären (עיש), den Orion (כסיל), die Plejaden (כימה) und die Tiefen (?) des Südhimmels (חדרי תמן)", endlich Hiob 38, 31: „Wirst du etwa das Gebinde der Plejaden (כימה) knüpfen oder die Ketten (?) des Orion (כסיל) lösen?" Mit dieser Beziehung von כימה auf die Plejaden scheint es seine Richtigkeit zu haben, auch kann man zugeben, daß dort, wo dieser Name vorkommt, seine Träger als reinnatürliche Himmelsphänomene auftreten. Das berechtigt aber nicht zur Annahme, die Bibel wisse nichts von der Idee einer Plejadengottheit oder zeuge gar dagegen. Ein Begriff kann, je nachdem man ihn natürlich oder mythologisch auffaßt, recht wohl verschiedene Namen tragen, zumal in einer Zone, die wie die israelitische, kultureller Beeinflussung von mehreren Seiten offen stand. Sehen wir daher zunächst zu, ob sich von den Namen, die bei Israels Nachbaren für die Plejaden in der Eigenschaft von beseelten, überirdischen Wesen in Gebrauch waren, Spuren in der Bibel nachweisen lassen.

Wenn wir oben den nordphönizischen Personennamen Schabi-il als „Die Plejaden sind Gott" erklärt haben, so kann biblisches אֱלִישֶׁבַע — nach Ex. 6, 23 der Name von Aarons Weibe — für uns kaum etwas anderes bedeuten als „Die Plejaden sind mein Gott". Dann hat auch *Ελισαβετ*, wie die Septuaginta den Namen transskribiert und wie er dann bis zur Zeit Christi (Luc. 1, 7) unter den Juden gebräuchlich blieb, von Haus aus den gleichen Sinn. Die Verschiedenheit der Endung erklärt sich am besten durch die Annahme, wie im Babylonischen neben dem Maskulin Sibi auch das Feminin Sibitti als Plejadenname gebraucht wurde, sei auch im Hebräischen solcher Wechsel bekannt gewesen. Noch ein zweiter Frauenname enthält die Nennung der Plejaden, בַּת־שֶׁבַע (II Sam. 11, 3 usw.); man könnte ihn wie den ersten als theophor nehmen, im Hinblick auf biblisches בן־הדד, südarabisches Ben-Wadd usw.; doch da die Frauen der davidischen Umgebung vielfach reine Schmucknamen tragen (vgl. אביטל „Mein Vater ist der Tau", אביגיל „Mein Vater ist die Freude"), so könnte „Tochter der Plejaden" auch bedeuten „Schön wie die Plejaden", was in kürzerer Weise wohl der nordarabische Frauenname eṯ-Ṯurajjā „Plejaden" besagt (s. S. 44). Von der Idee der Plejadengötter ist aber nicht zu trennen der Name יְהוֹשֶׁבַע „Jahwe ist die Siebengottheit". Dieser scheint einen Protest der Jahwereligion

gegen die Verehrung der „Sieben“ auszudrücken; jedenfalls lehrt er, daß die Zonen beider sich in Israel eng berührten, unter Umständen auch schnitten. Als Kurzform von יהושבע oder auch אלישבע wird שֶׁבַע zu gelten haben (vgl. syr. Sabi’, nordarab. Sib’e); der Gebrauch dieses Namens, dessen Inhalt seinen Trägern undurchsichtig geworden sein dürfte, beschränkte sich nicht auf die davidische Zeit (II Sam. 20, 1 ff., I Chr. 5, 13); denn auch Σιε — wie nach Joseph. Antiqu. XVII, 13, 1 der Vater des jüdischen Hohenpriester Josue hieß — wird nichts anderes sein als Scheba in aramäisch-griechischer Aussprache.

Diese Personennamen verbürgen, mit Ausnahme von „Mein Gott sind die Plejaden“, noch nicht das Bestehen eines Plejadenkults auf Israels Boden; aber durch einen Ortsnamen des südlichsten Judäas wird uns der Beweis für einen solchen in hinreichender Deutlichkeit gegeben, nämlich בְּאֵר־שֶׁבַע (Beerseba). In ihm hat schon H. Winckler (Altorient. Forschungen III, S. 266) die Bedeutung „Brunnen der Plejaden“ gefunden, und führte nicht die Analogie so mancher anderen Namen zu dieser Erklärung, so könnte schon aus dem, was die Bibel selber über Beerseba sagt, eine solche gewonnen werden. Gen. 21, 27 ff. bringt ihn mit einer Siebenzahl zusammen, wenn sie erzählt: „(27) Da nahm Abraham Schafe und Rinder und gab sie dem Abimelech, und sie schlossen einen Vertrag mit einander. (28) Abraham aber stellte die sieben weiblichen Lämmer besonders. (29) Da sprach Abimelech zu Abraham: Was sollen diese sieben Lämmer, die du besonders gestellt hast? (30) Abraham antwortete: Die sieben Lämmer nimmst du von meiner Hand, auf daß sie mir zum Zeugnisse seien, daß ich diesen Brunnen gegraben habe.“ Hier wird also der Name auf eine Siebenzahl von Lämmern zurückgeführt. Kennen wir eine solche auch nicht als Symbol der Plejaden, so treffen wir sie doch bald als die ihnen zukommende Opfergabe in Ḫarrān; das läßt vermuten, der Erzähler von Gen. 21, 27 ff. habe die sieben Lämmer von Beerseba nicht ohne einen Seitenblick auf die Opfergebräuche von Beerseba seiner Darstellung eingeflochten. Die in Beerseba dargebrachten Opfer galten nun sicher nicht Jahwe, sondern einer von diesem verschiedenen Gottheit; das bezeugt für die Königszeit Amos 8, 14. Ihm ist der Kult (דֶּרֶךְ), oder wie H. Winckler überaus wahrscheinlich konjiziert, der Dämon (דוֹד) von Beerseba ebensosehr ein Greuel, wie

der von Dan; sie trifft sein Spruch: „Die da sprechen: ‚So wahr dein Gott lebt, Dan,' und ‚So wahr dein Dämon lebt, Beerseba,' — fallen sollen sie und nicht wieder aufstehen!" Auf den gleichen Götzendienst, mit dem dann noch der Kult von Bethel und Gilgal verbunden wird, geht die Strafrede 5, 4 ff.: „So spricht Jahwe zum Hause Israel: ‚Trachtet nach mir, so werdet ihr leben. (5) Nicht trachtet nach Bethel, nicht geht nach Gilgal hinein noch ziehet nach Beerseba hinüber! Denn Gilgal wird gallig vergolten werden[1]) und das Haus des El wird zum Haus der Höll'.[2]) (6) Suchet Jahwe; dann werdet ihr leben: auf daß anders er nicht ein Feuer gegen das Haus Joseph loslasse, das frißt, ohne daß Bethel löschen kann." Man vermißt in V. 5 ein näheres Eingehen auf die dritte der Götzenstätten, Beerseba; aber der Spruch gegen sie oder ein Teil desselben dürfte in V. 8 zu finden sein, der so, wie er jetzt dasteht, wie ein aus seinem Zusammenhang gerissenes Fragment aussieht. Es heißt dort: „Er (Jahwe) ist es, der die Plejaden (כימה) geschaffen hat und den Orion und Finsternis in Morgenlicht umwandelt; der den Tag zu dunkler Nacht werden läßt, der die Wasser des Meeres ruft und sie auf die Erde niederschüttet: Jahwe ist sein Name." Eine Berufung darauf, Jahwe habe die Plejaden geschaffen, in der Nähe eines Spruches gegen Beerseba bzw. „Plejadenbrunnen" muß mit diesem in einem gewissen Zusammenhange stehen. Ich vermute daher, Amos habe ausdrücken wollen: Welchen Anspruch auf Kultus kann ein Wesen erheben, das erst durch Jahwes Schöpferkraft ins Dasein getreten ist!

Amos hat seine Abneigung gegen den Plejadenkult vielleicht noch an einer weiteren Stelle zum Ausdruck gebracht. Zu Schlusse des gerade erwähnten Kapitels sagt er, indem der die Reinheit des israelitischen Kultes zur Zeit der Wüstenwanderung der religiösen Verderbtheit seiner Zeit gegenüberstellt: (v. 25) „Sind es [d. h. eure gegenwärtigen Opfer] Schlacht- und

1) Eigentlich: „Wird ins Exil ziehen", was im Hebräischen ein Wortspiel zu Gilgal ausmacht.

2) Wenn און „Verderben" ein Wortspiel mit בית־אל bildet, so wird wohl im Urtext בית־און, d. i. Haus des (Gottes) Anu gestanden haben; vgl. dazu Amos 1, 5 בקעת־און, d. i. Niederung des Anu, d. i. Gegend von Heliopolis (Baalbek).

Speisopfer,[1]) wie ihr sie mir dargebracht habt in der Steppe während 40 Jahren, Volk Israel? (26) Habt ihr [damals] (in Prozession) getragen[2]) das Zelt eures Moloch, das Throngestell eurer Ṣelem, den Stern eures Gottes, die ihr euch gemacht habt?"[3]) Der Ausdruck „den Stern eures Gottes" (oder vielleicht zu übersetzen „den Stern — כוכב —, euern Gott"?) könnte auf die Plejaden gemünzt sein; denn außer כימה und שׁבע war auch כוכב „Stern", genauer כוכבים „Gestirn", sicher eine in Israel geläufige Bezeichnung für das Plejadengestirn, ebenso wie in Babyloniens Astronomie „Stern" (mul) ohne weiteres auch für die Plejaden gebraucht werden konnte und noch für die mittelalterlichen Araber der Ausdruck en-Nagmu „der Stern" synonym ist mit eṯ-Ṯurajjā „Plejaden". Den ältesten und wichtigsten Beleg für biblisches כוכבים in der Bedeutung von „Plejaden" finde ich im Deboraliede, wo es heißt (Ri. 5, 20 f.):

מן־שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא׃ נחל קישון גרפם . . .

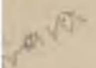
Die hier erwähnten, vom Himmel her gegen Sisera ankämpfenden Sterne sind bisher recht rätselhafte Größen; ihre Deutung läßt sich aber gewinnen mit Hilfe der Begriffe des Satzzusammenhanges. Der Dichter läßt die Sterne von ihren מסלות (məsilloth) aus kämpfen: in diesem Worte muß etwas wie ihr Standort gesucht werden. Da סללה (sōləlā) „Wall, Hochweg" und das Verb סל „umwallen" bedeutet, so liegt nahe מסלות mit „Wall" zu übersetzen. Nun haben wir das entsprechende babyl. sulū oben (S. 36) als die Gegend des Himmels kennen gelernt, auf dem die „Sieben" Verwirrung anrichteten; andererseits war auch vom schupuk schamē „dem Damme des Himmels" gesagt worden (S. 28), daß auf ihm die „Sieben" erzeugt wären und sich herumtummelten, so daß man sulū unbedenklich für synonym mit schupuk schamē nehmen darf. Letzteres ist aber die Ekliptik; dann haben auch die nach dem Deboraliede am məsillōth

1) Ich halte eine solche Übersetzung für wenigstens ebenso berechtigt, wie die übliche: „Habt ihr mir Schlacht- und Speisopfer dargebracht in der Steppe usw.?"

2) Das Verbum wird gewöhnlich futurisch übersetzt; doch sollte man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß es auf die Vergangenheit geht.

3) Die Übersetzung richtet sich nach dem masor. Texte; zum Plural von Ṣelem kann auf die zwei Ṣelem der großen Taima-Inschr. hingewiesen werden.

wohnenden Sterne als ein Ekliptikalgestirn zu gelten und nicht als Planeten, wie man üblicherweise annimmt. Von allen Ekliptikalgestirnen kann nur eines in Betracht kommen, wenn es sich um Kämpfen handelt: das der Plejaden, der „starken Götter" der babylonischen Mythologie, der Träger von Bogen und Köcher nach assyrischer Anschauung, deren Kämpfen und Toben Sturm und Gewitter erregt. Diesem entspricht nun ein weiterer Zug im Bilde der kōkʰabīm des Deboraliedes. Indem sie von der Ekliptik aus am Kampfe gegen Sisera teilnehmen, schwillt der Fluß Kischon zu einem Regenstrome an. Das Kämpfen der Sterne muß sich in Regen und Gewitter geäußert haben: so erscheinen die Kämpfer als die Regen- und Gewittersterne, die persönlich gedachten Plejaden. Daraus ergibt sich als ziemlich sichere Folgerung: die Schlacht bei Taanakh fand im Monate des Frühaufgangs der Plejaden statt, d. h. im ersten Monat nach dem Frühlingsäquinoktium, da im 13. Jahrhundert v. Chr. die Plejaden während desselben aufgingen. Weniger klar ist, wie sich der Dichter ihre Stellung im Olymp vorgestellt hat. Es wäre möglich, daß er sie Gott Jahwe als himmlische Heerschar zur Seite stellte in der Weise, wie dem Assyrer die Plejaden eine Art Garde Assurs waren. Oder aber es liegt in ihrer Erwähnung ein feingezielter Hieb gegen den kanaanitischen Plejadenkult. Der von den „Sternen" Bekämpfte heißt Sīsərā, d. i. „Die Sieben kämpfen"; auf Jahwes Befehl — so könnte der Dichter es sich vorgestellt haben — mußten selbst die Plejaden gegen ihren eigenen Verehrer zu Felde ziehen.



Eine andere Stelle, in der vielleicht die Plejaden unter dem Ausdrucke „Sterne" vorkommen, ist Isaias 14, 13. Der Prophet gibt dem Spotte über den Fall des Tyrannen (Sargon?) eine mythologische Einkleidung: Er, der Venusstern, Sohn der Dämmerung, hatte gedacht: „Zum Himmel will ich heraufsteigen, über die כוכבי־אל (Sterne des El) will ich meinen Thron erhöhen, auf dem Berge der Versammlung (der Götter) will ich sitzen im äußersten Norden". Das sieht ganz aus, als ob Isaias den Passus des Plejadenmythus vor Augen gehabt hätte, wo es von Ischtar-Venus heißt: „Ischtar hatte einen strahlenden Sitz bei Anu, dem Könige, eingenommen und strebte nach der Herrschaft des Himmels" (s. S. 29), und weiter den für uns nur noch aus den bildlichen Darstellungen des Plejadenkampfes zu entnehmenden Ausgang

dieses hochmütigen Strebens, die Degradierung der Venus unter die Mondsichel. Der „äußerste Norden“ (ירכתי צפון) oder der damit gleichbedeutende „Berg der Versammlung“ ist der Nordpol der Ekliptik, der Sitz Anus, des Beherrschers des Nordhimmels. Mit Anu wurde schon zu Hammurabis Zeit Gott Il (El) gleichgesetzt; die „Sterne Els“ sind somit unter den Fixsternen des nördlichen Sternenhimmels zu suchen. Hat sich aber die Phantasie des Dichters bei der Ausmalung des Sturzes des Tyrannen an den Gedanken des Plejadenmythus genährt, so wird ihm unter „Els Fixsternen“ wohl auch nur das Sternbild vorschweben, das in jenem mit Anu-El in Verbindung gebracht wird, nämlich das seiner Boten, der Plejaden.[1])

Ehe ich zur Betrachtung desjenigen Plejadennamens übergehe, der für die weiteren Untersuchungen ausschlaggebend ist, seien noch einige Bibelstellen berücksichtigt, die möglicherweise Reflexe der babylonischen Plejadenidee sein können. Es ist oben (S. 40) auf einen mehrfachen Parallelismus im Wesen der Siebengötter und der Igigi hingewiesen worden, der es nicht ausgeschlossen sein läßt, daß beide Götterklassen im Grunde dasselbe bedeuten. Ein Nebenname der Igigi ist nun Rību; ihn bringt P. Jensen[2]) unter Vorbehalt mit hebräischem Rahab (רהב) zusammen. Lassen sich nun im biblischen Gebrauche dieses Rahab auch Beziehungen auf die Plejadengottheit erkennen?

Die Grundidee von Rahab dürfte die eines im Wasser lebenden Großtieres sein. Das erklärt, weshalb in poetischer Sprache Rahab Spottname für Ägypten wurde, für das „Tier des Schilfes“, wie Psalm 68, 31 Ägypten verächtlich nennt. Die enge Beziehung des Rahab zum Wasser führte weiter dazu, ihm den aus Babylons Mythologie entstammenden Begriff von Tiamat, dem im Meere der Tiefe groß gewordenen Urwesen, beizulegen,

1) Wenn כוכבי־אל „Sterne des Anu, bezw. des Nordhimmels“ bedeutet, so dürften auch die ähnlich gebildeten Ausdrücke הררי־אל (Ps. 36, 7) und ארזי־אל (Ps. 80, 11) ihr wahres Gesicht erst dann zeigen, wenn man den darin vorkommenden Gottesnamen als ursprünglich mit Anu identisch nimmt. Dann sind die „Berge Els“ soviel wie der „Berg der Versammlung, der äußerste Norden“ (Is. 14, 13), die „Zedern Els“ aber vermutlich die Zedern im „Garten Gottes“ (Ez. 31, 8?), der auch kaum anders als auf dem Berge Anus zu suchen sein wird.

2) ZA I (1886), S. 10f.

und wie in Babylon Gott Marduk, so erscheint im poetischen Stile der Bibel zuweilen Jahwe als Besieger dieses Rahab. So heißt es Hiob 26, 12: „Durch seine Kraft ward still (fest?) das (Ur-)Meer und durch seine Dreizackpfeile [1]) tötete er Rahab"; den gleichen Gedanken führt Isaias 51, 9 f. aus: „Bist du („Arm Jahwes") es nicht, der Rahab tötete, (ihn) den Seedrachen durchbohrte? Bist du es nicht, der das Meer trocken legte, das Wasser des großen Urozeans?" Dieser Begriff von Rahab machte eine bemerkenswerte Veränderung durch. Wenn Psalm 40, 5 sagt: „Heil dem Manne, der auf Jahwe seine Hoffnung setzt und sich nicht hinwendet zu den Rahabs", so erscheinen hier die Rahabs als Dämonen, denen gewisse Kreise, gegen die der Dichter sich wendet, kultische Verehrung zu teil werden ließen. Eine solche kann sich aber nicht entwickelt haben aus ihrer Tiamatnatur; sie läßt sich aber verstehen, wenn man annimmt, Rahab sei hier mit anderen, kultfähigen Dämonen vermischt, und zwar vor allem mit demjenigen, den die biblische Poesie ihm mehrfach an die Seite stellt, der Barich-Schlange (נָחָשׁ בָּרִחַ). Wie Rahab zum Wasser, so hat diese zum Himmel enge Verbindung; denn wenn es in Hiob 26, 13 heißt: „Sein (d. h. Jahwes) Hauch machte den Himmel klar, seine Hand durchbohrte die Barich-Schlange", so ist ersteres gewiß als Folge des letzteren zu nehmen. An schlangenleibigen Dämonen, die am Himmel ihr Wesen treiben, kommen im Hinblicke auf die babylonische Mythologie nur zwei in Betracht: Die Plejaden und die Labbu-Schlange; man wird aber für die Erklärung unserer Stelle die Plejaden bevorzugen, weil an anderem Orte (Isaias 43, 14) von einer Mehrzahl von gestürzten Barich gesprochen wird. Der Kult dieser Plejaden, wie er sich in Israels Nähe vielfach bemerkbar machte, könnte nun zur Folge gehabt haben, daß man auch den ihnen am nächsten stehenden Dämon, den Rahab, in diesen Kult mit einbezog und dann für beide Dämonenklassen kurzweg den Ausdruck „die Rahabs" gebrauchte.

Besteht somit eine Möglichkeit, den biblischen Rahab mit den als Göttern verehrten Plejaden in Verbindung zu bringen, so hat

1) Ich lese דָּרְבֹנֹתָו statt תבונתו, dem Qere von תובנתו. Es scheint, als bezwecke der Verfasser des Hiob damit eine Übersetzung von babyl. mulmullu, das einen von dem gewöhnlichen etwas abweichenden Pfeil bedeutet, vermutlich einen solchen mit Dreizackspitze, mit welchem auf den Bildwerken öfters Gott Marduk gegen Dämonen kämpfend dargestellt ist.

auch das Bild der Plejadendämonen, wie es die babylonischen Beschwörungstexte vor Augen haben, anscheinend auf eine Bibelstelle eingewirkt. In den Nachtgesichten des Propheten Zacharias heißt es 1, 8—10: „Ich schaute nachts: Da war ein Mann, ein Reiter auf einem Rotrosse, das zwischen den ‚Myrthen‘ stand, die in der מצלה waren, und hinter diesem standen andere rote, fuchsfarbene und weiße Rosse. Und ich sprach: Was haben diese zu bedeuten, o Herr? Und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete: Ich werde dich schauen lassen, was das für Wesen sind. [Und es antwortete der Mann, der zwischen den „Myrthen“ stand:[1])] Es sind die, welche Jahwe einhersendet, um die Erde zu durchstreifen.“ Diese Beschreibung von Rossen, die die Erde durchstreifen sollen, erinnert auffällig an mehrere der oben gegebenen Beschreibungen der babylonischen Plejadendämonen, besonders wo es von ihnen heißt (S. 36): „Sie sind Rosse, die groß geworden sind im Gebirge, sie sind Guzzalu (Boten?) der Götter,“ und (S. 29): „Aus dem Himmel heraus, wie der Wind, stürzen sie sich auf das Land.“ Die Ähnlichkeit läßt sich aber noch deutlicher machen. Der hebräische Text bietet in dem Zusatze „(Roß,) das zwischen den Myrthen stand“ einen Zug, dessen Bedeutung für die Vision nicht einleuchtet, ja, der überhaupt keine klare Vorstellung erweckt. Die Septuaginta las hier nichts von Myrthen; nach ihr hielt das Roß „in Mitten der Berge“ (*ἀναμέσον τῶν ὀρέων*). Diese Auffassung läßt mich vermuten, statt ההדסים „Myrthen“ habe ursprünglich ההרסים im Texte gestanden, ein Wort, welches der Prophet in enger Anlehnung an babylonisches chursu „Berg“ statt des gut hebräischen hār gewählt habe.[2]) Sind es somit die Rosse des Gebirges, und damit die Plejadendämonen, die der Prophet schaut, dann dürfte sich auch die Verdeutlichung der Berge durch den Zusatz מצלה, d. h. „Schattengegend“ erklären. Die Berge der Schattengegend begegneten uns ja ähnlich in der zweiten Redaktion des Plejadenmythus, wo es heißt: „Jene Sieben sind im Berge des Sonnenunterganges geboren, jene Sieben sind im Berge des Sonnenaufganges groß geworden“; ihre Heimat ist demnach die lichtlose Gegend unter dem Horizonte: auf Hebräisch מצלה.

1) Wahrscheinlich Glosse.

2) Zur Herübernahme babyl. Worte in die prophetische Diktion vgl. F. E. Peiser, Der Prophet Habakuk (Mittlgn. d. Vorderas. Ges. 1903), S. 8.

Ein Naturphänomen, an welches sich mannigfache Begriffe knüpfen, gelangt leicht zu mannigfachen Benennungen. Die Plejaden, angeschaut bald als Gestirnseinheit, bald als Siebenheit von Einzelsternen, als Dämonen gefürchtet, als Götter verehrt, konnten auf sich recht wohl eine Vielheit von Namen vereinigen. So kann es auch nicht verwundern, wenn der Wortschatz der Bibel außer den vorher besprochenen Plejadennamen noch einen weiteren aufweist. Es ist dies שְׁבֻעוֹת, das wie eine Fortbildung des schon erwähnten שֶׁבַע „Sieben" aussieht unter Betonung des Siebenfachen. In Deuter. 16, 9 kommt dieses Wort als Plural von שָׁבוּעַ „Woche", eigentlich „Siebenfaches (von Tagen)", vor; mit diesem Begriffe läßt sich jedoch keine der fünf Bibelstellen erklären, in welchen das Wort (abgesehen von der Verbindung חג שבעות) noch außerdem zu finden ist. Statt nun, wie bisher geschieht, sie sämtlich für verderbt zu nehmen, behaupte ich, daß sie mit Ausnahme eines einzigen sich genügend erklären lassen, wenn man unter dem „Siebenfachen" das Siebengestirn, die Plejaden versteht.

Ich stelle vorauf Habakuk 3, 9, einen Vers, dessen Sinn trotz vieler auf seine Erklärung gewendeten Mühe bisher durchaus dunkel geblieben ist:

עריה תעור קשתך שבעות מטות אמר סלה נהרות תבקע־ארץ:

Abgesehen davon, daß hier ein סלה, welches dem Versende zukommt, in den Kontext verschlagen ist, macht mir die Stelle den Eindruck guter Erhaltung, ob auch ich die Bedeutung von עריה nicht ermitteln kann. Habakuk, dem besonders F. E. Peiser schon mehrere babylonische Wendungen nachgewiesen hat, zeigt sich auch hier wieder im Banne von Babylons Ideen. Zunächst wenn es bei ihm heißt: קשתך שבעות „Dein (d. h. Jahwes) Bogen sind die Plejaden", event. „Dein Bogen ist der der Plejaden"[1]; hier mag ihm das Bild der mit Bogen und Pfeilen ausgerüsteten Plejadengötter vorschweben, das, wie wir oben sahen, der Zeit eines Assarhaddon geläufig war, zugleich auch die für ungefähr die gleiche Zeit bezeugte Idee von der Mitwirkung der „Sieben" bei den Kämpfen Assurs. Weiter benutzt der Prophet die in Babylonien uralte Idee von der Kraft des Wortes

1) Vgl. Cant. 1, 15 „Deine Augen sind (wie die von) Tauben."

(amātu) der großen Götter, die sich besonders im Zerstören äußert[1]); wenn er es mit Stäben oder Ruten vergleicht, so könnte ihm das Emblem des Assur sowie auch anderer vorderorientalischer Götter vor Augen gestanden haben, das aus Flammenbüscheln hervorkommende, nach unten weisende stab- oder auch rankenförmige Liniengebilde zeigt, womit die Kunst vermutlich Weg und Wesen des göttlichen Wortes illustrierte. Es ergibt sich bei dieser Auffassung für Hab. 3, 9 die durchaus verständliche Übersetzung: „Du erhebst dich . . . .; dein Bogen sind die Plejaden (oder: ist der der Pl.); die Ruten des (göttlichen) Wortes zerspalten das Flachland zu Tälern". Als Werkzeug des göttlichen Zornes hat ein Habakuk die Plejadengottheiten poetisch verwendet; nüchterner faßt sie Jeremias auf, indem er sie als das kaum persönlich zu nehmende Gestirn hinstellt, mit welchem Jahwes Fürsorge den Zeitpunkt der Ernte eng verbunden habe. Die Stelle lautet (5, 24):

ולא־אמרו בלבבם נירא נא את־יהוה אלהינו הנתן גשם ויורה ומלקוש
בעתו שבעׂת חקות קציר ישמר לנו׃

Was alte Übersetzungen und neuere Exegeten aus der zweiten Hälfte dieses Verses (von שבעת an) herausgelesen haben, leidet vor allem unter dem Mangel an Verständnis für שבעׂת „Plejaden". Man hat sich zu vergegenwärtigen, daß zur Zeit des Jeremias der Frühaufgang des Plejadengestirns in den zweiten Monat des mit Frühlingsäquinoktium beginnenden israelitischen Jahres fiel, d. h. in die Hauptzeit der Kornernte. Das ließ den Aufgang der Plejaden als die „natürlichen Bedingungen der Erntezeit" (חקות קציר) erscheinen. Wenn nach Hiob 38, 33 bei Jahwe die Kenntnis der „Bedingungen des Himmels" (חקות שמים) ruht, so verbindet sich mit dieser Kenntnis nach alttestamentlicher Vorstellung auch die Verwaltung derselben. Das „Hüten" der Plejaden, das Jeremias Gott Jahwe beilegt, ist aber die Fürsorge für ihr richtiges Funktionieren. Ich übersetze daher die Stelle: „Und nicht dachten sie bei sich: Laßt uns doch Jahwe, unseren Gott, fürchten, ihn, der den Regen spendet, den frühen und späten zu seiner Zeit, der das Gestirn der Plejaden, die die Erntezeit bestimmen, für unsere Bedürfnisse in seiner Hut hält".

---

1) Für das Wort Marduks s. J. Hehn, Hymnen u. Gebete an M., S. 333, für dasjenige Nergals s. J. Böllenrücher, Gebete u. Hymnen an Nergal, S. 36f.

Es geht wohl auf die alte Dämonennatur der Plejaden zurück, wenn man aus ihrem Erscheinen am Himmel Vorzeichen für die Regenperiode des Jahres entnahm. Oben ist auf die Stelle im Liber Jubilaeorum (12, 16) hingewiesen, die Abraham vorführt, wie er beim Neumonde des siebenten Monats die Sterne beobachtet, um daraus den Regenvorrat des Jahres zu entnehmen; ein Vergleich mit den Gepflogenheiten der Spätaraber ließ erkennen, daß Abraham seine astrologischen Untersuchungen an den Plejaden vorgenommen habe, die dann aber nicht wie bei Jeremias, wo sie die Erntezeit abgrenzen, am Frühlingsmorgenhimmel stehend zu denken sind, sondern am Abend- und Nachthimmel des Hochsommers. Der Verfasser des Buches der Jubiläen läßt nun während dieses von ihm als heidnisch und abergläubisch empfundenen Observierens der Plejaden Abraham zur Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen und sagt: „Und ein Wort kam in sein Herz und sagte: Alle Zeichen der Sterne und die Zeichen der Sonne und des Mondes, alle sind in Gottes Hand — warum forsche ich? Wenn er will, läßt er regnen, morgens und abends; und wenn er will, läßt er (den Regen) nicht herunterkommen.“ Der gleiche Gedankengang findet sich nun schon bei Ezechiel 21, 28, angeknüpft an Bescheide, die Wahrsager seiner Zeit nach dem Stande der Plejaden erteilten. Hatte er kurz vorher das Bild des babylonischen Königs gezeichnet, wie er die Leber beschaut, die Theraphim anruft und dann von den Loospfeilen dasjenige zieht, welches ihm den Fall von Jerusalem zusichert, so richtet er jetzt gegen seine Volksgenossen die Anklage:

והיה להם כקסום־שוא בעיניהם שבעי שבעות להם והוא מזכיר עון להתפש׃

„Aber ihnen wird es sein wie ein ihren Augen vorgeführtes Trugorakel in den Wochen der Plejaden (d. h. des Spätaufgangs der Pl.); doch er (der König) wird (ihnen) Schuld in Erinnerung bringen, wenn sie ergriffen sind.“ Wenn diese Stelle den Erklärern unüberwindliche Schwierigkeiten entgegengesetzt hat, so ist nicht der überlieferte Text daran schuld, der bis auf das zweite unnütz wiederholte להם ganz in Ordnung ist, sondern das Unvermögen, sich unter den שבעות etwas anderes als „Wochen“ vorzustellen — was auch die Septuaginta bewogen haben mag,

die Phrase שִׁבְעֵי שׁבעית להם ganz unübersetzt zu lassen —, sodann der nicht gerade gewöhnliche Akkusativ der Zeit שִׁבְעֵי שׁ׳, der aber z. B. an dem früher (S. 17) besprochenen תקופת השׁנה „um die Wende des Jahres" und dem davon nicht zu trennenden בכורי קציר חטים „bei der Opferung der Weizenerntegaben" (Ex. 34, 22) sein Gegenstück hat.

Während Ez. 21, 28 dunkel geblieben ist, weil man kein Auge hatte für die darin befindliche Zeitangabe, hat das Verständnis einer anderen Stelle, in der sich שׁבעות findet, besonders darunter gelitten, daß man dieses Wort mit Gewalt zu einer Zeitbestimmung stempeln wollte: nämlich Num. 28, 26:

וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה ליהוה בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מקרא־קדשׁ יהיה לכם

Hier legt die übliche Exegese dem Ausdrucke בשׁבעתיכם den Sinn bei „an euerm Wochenfeste". Das solches unzulässig ist, wurde schon früher (S. 25) mit Gründen dargetan. Es sei noch hinzugefügt, daß von einer Zeitbestimmung auch deshalb hier die Rede nicht sein kann, weil diese jedenfalls in den zwei ersten Worten des Verses ביום הבכורים zu suchen ist — entsprechend den übrigen Festbeschreibungen von Num. 28, die sämtlich mit der Angabe ihres Termins beginnen. Eine Ahnung des richtigen Sinnes hat Septuaginta dazu geführt, ליהוה בשׁ׳ durch *κυρίῳ τῶν ἑβδομάδων* wiederzugeben; aber der hier angedeutete innere Zusammenhang zwischen beiden Worten muß noch genauer gefaßt werden. Das Hebräische kennt unter den zahlreichen Bedeutungen, die die Präposition בְּ aufweist, auch diejenige von „in der Eigenschaft als"; ich erinnere nur an Isaias 40, 10 הנה אדני בחזק יבוא „Siehe, der Herr kommt (in der Eigenschaft) als Starker". Nimmt man diese Bedeutung von ב auch in unserem Falle an, so ergibt sich für den Vers der Sinn: „Am Tage der Frühopfergaben, wenn ihr ein Speisopfer von neuem Getreide Jahwe in der Eigenschaft als eurer Plejadengottheit darbringt, soll euch מקרא־קדשׁ sein." So übersetzt erweist sich die Stelle als ein Protest gegen die Annahme, als sei neben Jahwe noch für eine Plejadengottheit Platz, wie wir ihn ähnlich in dem Eigennamen יהושׁבע (oder יהושׁבעת) niedergelegt fanden; sie läßt weiter ahnen, daß der Brauch existierte, zur Zeit der Früherntee ein Opferfest für die Plejaden zu feiern,

gegen das das israelitische Gesetz nicht nur hier, sondern auch in Exod. 34, 22 ankämpft, wo zwar der masoret. Text zur Übersetzung führt „Das Ḥagg der Schabuʿoth wirst du dir veranstalten“, während aus der Septuaginta hervorgeht, daß auch eine Lesart „. . . für mich veranstalten“ existierte, die als die begrifflich stärkere und mit Num. 28, 26 parallel gehende den Vorzug verdient.

Wie an diesen vier näher behandelten Stellen die überlieferte Lesart שבעות einer Emendation nicht bedarf, so läßt es sich auch zur Not noch in Ez. 45, 21 halten, wo es die gesamte Exegese beanstandet. Hier wird bezüglich der Passahfeier angeordnet:

בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שְׁבֻעוֹת ימים מצות יאכל׃

Hierbei fällt zunächst חג in seiner Stellung hinter הפסח auf; da aber Septuaginta ihm dieselbe Satzstelle zuweist, so wird man mit seiner Echtheit rechnen müssen. Für seine Erklärung ist zu beachten, was oben (S. 12; 17) über die Entwicklung des Begriffes חג gesagt worden ist: daß die Bezeichnung חג ursprünglich nur den auf Vollmondstag, bezw. den 15. des Monats fallenden Festen zukam, also besonders dem Sukkoth- und Mazzothfeste, sodann aber infolge von Abschwächung seiner Urbedeutung zu der von „Fest mit rituellem Tanz“ gelegentlich auch für Pfingsten gebraucht wurde. An unserer Stelle scheint nun Ezechiel den Versuch zu machen, auch Passah zu einem Ḥagg zu machen, indem er sagt: „Im ersten Monate am 14. Tage soll euch Passah als Ḥagg gelten“. Darin liegt wohl die Aufhebung des Ḥagg-ham-Mazzoth ausgedrückt unter Übertragung seines Wesens und Zeremoniells auf das Passahfest. Infolgedessen wird nun auch das Essen von ungesäuerten Broten während sieben Tagen zur Passahfeier gerechnet. Wenn nun dabei von שבעות ימים gesprochen wird, Septuaginta aber dafür ἑπτὰ ἡμέρας hat, so liegt zwar nahe, in שבעות eine Verschreibung von שבעה zu sehen; aber es könnte darin auch ein Abstraktplural (vgl. die Fälle bei Gesenius, Hebr. Gramm. § 124, e) stecken, vermittelst dessen Ezechiel die sieben Tage als eine in sich abgeschlossene „Siebenheit“ bezeichnete. Für den Singular שָׁבוּעַ ist dieses sicher als Grundbedeutung anzunehmen; dann wäre es auch denkbar, daß sein

hier vorkommender Plural als Intensiv-Plural zu gelten hätte. Wir könnten dann diese Stelle insofern für unsere Behauptung, daß שׁבעות „Plejaden“ bedeute, verwerten, als auch dieser Begriff eine Spezialisierung der Grundbedeutung „Siebenheit“ darstellt.

Um alle biblischen Stellen zu erschöpfen, in denen שׁבעות ohne die Einschränkung durch חג vorkommt, muß noch einmal auf Deuter. 16, 9 hingewiesen werden:

שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר־לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת׃

Hier versagt die Übersetzung von שׁבעה durch „Plejaden“ wie auch durch „Siebenheit“; zweifellos sind „Siebenheiten“ und zwar von Tagen, d. h. „Wochen“ gemeint. Das schließt jedoch nicht aus, daß die deuteronomistische Zeit neben שׁבעות „Wochen“ auch noch den Ausdruck שׁבעות „Plejaden“ besaß. Der Begriff „Plejaden“ lag eben nur in dem weder mit Artikel noch attributiver Beifügung versehenen שׁבעות; trat eine Beifügung besonders in der Form eines Zahlwortes hinzu, so mußte an andere Siebenheiten als die des Plejadengestirns gedacht werden, in erster Hinsicht an die der Wochentage.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich: vier Stellen zeugen dafür, daß שׁבעות die Bedeutung von „Plejaden“ hat; in einer läßt es sich als „Siebenheit“ verstehen; die Bedeutung „Wochen“ kommt ihm im ganzen Bibeltexte nur an einer Stelle (Deuter. 16, 9) zu, wo es von einem Attribut und zwar numeraler Art begleitet auftritt. Danach ist die Wahrscheinlichkeit, dass der Ausdruck חג שׁבעות „Fest der (sieben) Wochen“ bedeute, nur verschwindend klein; mit ungleich größerem Rechte kann man aber ihm die Bedeutung „Fest der Plejaden“ beilegen. Ließe es sich nachweisen, daß in der Zone, die in den Plejaden Wesen göttlicher Art sah, ihnen zu Ehren ein Fest gefeiert worden sei, daß ferner die Feier dieses Festes sich in ähnlichen Formen bewegt habe, wie das israelitische Pfingstfest, so würde damit der letzte Zweifel an der Richtigkeit unserer Übersetzung niedergeschlagen werden. Um den Nachweis zu bringen, daß ein solches Fest im außerbiblischen Orient bestand, werden wir uns noch einmal in die Heimat des Plejadenmythus begeben und den Weg, auf welchem die Idee der Plejadengötter in den Westen gewandert ist, nochmals durchmessen.

IV.

Der Plejadenmythus in Festgestalt außerhalb Kanaans.

Im babylonischen Festkalender trägt der Tag, der in hervorragendem Sinne dem Mondgotte gilt, den Namen Bubbulum. Von ihm heißt es in einem an den Mondgott gerichteten Beschwörungstexte[1]:

bubbulum ūm tāmītika piristi ilāni rabūti
ūm schelāschē isinnaka ūm taschilti ilūtika.

„Bubbulum, der Tag deiner Beschwörung, der Orakelentscheidung für die großen Götter;
Der auf den 30. fallende Tag, dein Fest, der Tag der Freude deiner Gottheit.“

In der ersten Zeile wird von Bubbulum als dem Tage der Orakelgebung des Mondgottes geredet; für eine genauere Erklärung der Ausdrücke versagen uns jedoch die Quellen. Die zweite, anscheinend besonders charakteristische Zeile gibt als Termin des Bubbulumfestes den 30. Tag an; außerdem bezeichnet sie sein Wesen als ein freudiges. Bei dieser Zeitangabe für Bubbulum bleibt zunächst dunkel, ob unter dem 30. Tage der dreißigste jedes Monats oder nur der eines einzigen zu verstehen sei. Um dieses aufzuklären, müssen andere von Bubbulum redende Notizen zu Rate gezogen werden. Nach III Rawl. 56, No. 4, 31 f. gilt die Bezeichnung Bubbulum auch dem 28. und 29. Tage; das spricht sehr für eine innere Verbindung der in die Zeit vom 28.—30., d. h. die Schwarzmondzeit, fallende Verdunklung des Mondes mit Bubbulum, entscheidet aber noch nicht die Frage nach dessen Monat. Weiter sind verschiedene Synonyme von Bubbulum überliefert; II Rawl. 32, 12 f. stellt zusammen:

ūm kispi = bubbulum,
ūm nubattim = ūm idirti = bubbulum.

Wie es im Wesen von Synonymen liegt, daß sich ihre Bedeutungssphären nur teilweise decken, so werden auch diese

---

1) Hebraica XI (1894), S. 102, Z. 17 f.

Synonyme von Bubbulum dessen Begriff nur in beschränktem Maße wiedergeben. Aus der Gleichung ūm kispi = bubbulum schaut für uns nichts Neues heraus; da kispu (vgl. arab. kasafa „sich verfinstern") im allgemeinen „Verfinsterung" bedeuten mag, so sagt sie, daß, wenn „ein Tag der Verfinsterung" zugleich ein Bubbulumtag ist, dabei an die Verfinsterung des Mondes zu denken ist. Die Bezeichnung ūm nubattim kommt einer größeren Zahl von Tagen zu, nämlich dem 3., 7., 16. anscheinend eines jeden Monats, und weiterhin laut der obigen Gleichung der Zeit vom 28.—30. Als Bedeutung von nubattu, das auch nubātu gelesen werden kann, nehme ich unter Vergleichung von äthiop. mebjāt (von der Wurzel bāta „übernächtigen, ruhen") „Rastzeit" an; da die „Rastzeit" des 3., 7. und 16. des Monats ausdrücklich als eine solche für den Gott Marduk hingestellt wird, so wird auch die des 28.—30. Tages einem Gotte gelten, und zwar eine Mondruhe bedeuten. Immer noch fehlt jedoch die Aufklärung darüber, innerhalb welcher Monate eine solche gefeiert wurde. Vielleicht bringt die Gleichung ūm idirti = bubbulum die Entscheidung. Die dem Worte idirti zugrunde liegende Wurzel steht in mehrfacher Beziehung zum Wesen des 12. Monats. Schon dessen Name Adaru ist von ihr abgeleitet; weiterhin steckt sie in mehreren Ausdrücken, mit denen der Plejadenmythus die in den 12. Monat fallende Verfinsterung des Mondes seitens der Plejaden beschreibt.[1]) Daraufhin darf man es wagen, den Monat Adaru als den Monat der Mondverfinsterung zu deuten und in ūm idirti, wo es gleich bubbulum gebraucht wird, den Höhepunkt derselben, nämlich die Zeit vom 28.—30./XII. zu sehen. Zu dieser Erklärung, die bubbulum auf das Ende des Monats Adaru verweist, stimmt nun die Etymologie von bubbulum selbst. Wenn dieselbe bisher noch nicht gefunden ist, so hängt das wohl vom Übersehen einer babylonischen Lautregel ab, daß nämlich nicht selten anlautendes b Vertreter von arab. w und hebräisch-syrischem j ist (vgl. babyl. babālu „bringen": hebr. hōbīl; bab. biblu; „Ertrag": hebr. jəbūl, būl; bab. bēru „Park": arab. waʿru „unebenes Terrain", hebr. jaʿar „Wald, Park"; bab. bubu'tu „Epidemie": arab. wabāʾu; bab. barū „strotzen": arab. wariha; bab. bu'ānu „Band, Sehne": arab. wiʿānu „Streifen").

1) IV Rawl. 5b, v. 23, 33, 41, 61, 63.

Unter Berücksichtigung dieser Gleichung läßt sich bubbulum verstehen als Infinitiv des Verbums, das im Arabischen unter der Form wabula (Inf. wubūlu) „ungesund, geschädigt sein" vorhanden ist. Als Schädigung des Mondes kann nach dem, was wir von den astronomischen Vorstellungen der Babylonier wissen, nur seine zu Ende des 12. Monats eintretende Verdunkelung angenommen werden, die der Mythus aus dem Ansturme der Siebengötter entstanden sein läßt.

Noch ein weiterer Umstand veranlaßt mich, das Bubbulumfest dem Ende des letzten Monats zuzuweisen. Nach IV Rawl. 23, 3 f. trägt der Gott Nusku den Beinamen „Sohn (mār) des 30. Tages, des Bubbulum". Das könnte bedeuten, Nusku sei am 30. Tage geboren; daraufhin hat P. Jensen[1]) Nusku für die Personifikation der Neumondsichel erklärt. Aber eine andere Deutung ist ebensowohl möglich. Wie im Babylonischen „Sohn der Botschaft" (mār schipri) derjenige ist, der mit der Botschaft zu tun hat, also der Bote, so läßt sich „Sohn des 30. Tages" deuten als derjenige, der mit dem 30. Tage in irgend einer näheren Verbindung steht. Nun enthält der Plejadenmythus den Zug, daß Gott Nusku während der Bedrängung des Mondes als Bote Bels vor Ea und Marduk hintritt, um sie zum Eingreifen gegen die Plejaden zu bewegen; als Zeitpunkt dafür kann nur der 30. Tag des 12. Monats angenommen werden. Diese Verbindung zwischen Nusku und dem 30./XII. scheint wohl geeignet, ersterem den Beinamen „Sohn des Bubbulum" verschafft zu haben; dann aber wäre Bubbulum gleichbedeutend mit dem Ende des 12. Monats.

Dasselbe geht aus einer allgemeinen Erwägung hervor. Ist es denkbar, daß eine Religion wie die spätbabylonische, die ganz vorwiegend den Kult Marduks pflegte, zu jeder Schwarzmondzeit ein größeres dem Monde geltendes Fest gefeiert habe, und dazu in freudiger Weise, während doch eine natürliche Entwickelung der Schwarzmondzeit zu einer religiösen Feierlichkeit am ehesten dahin geführt hätte, dieser einen trüben Anstrich zu geben? Schon der Umstand, dass einmal im Jahre, zu Ende des 12. Monates, das Bubbulumfest freudig begangen wurde, kann stutzig machen; doch läßt sich für diesen einen Fall eine

1) KB VI (1891), S. 413.

Erklärung gewinnen durch die Betrachtung des Wesens der unmittelbar darauffolgenden Feier von Neujahr.

Was wir vom babylonischen Neujahrsfest wissen, stellt ein Gemisch von verschiedenen und verschieden alten Ideen dar. In altbabylonischer Zeit und zwar in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. galt die Neujahrsfeier der Vermählung des Gottes Ningirsu mit der Göttin Bau. In spätbabylonischer Zeit zeigte das Fest ein wesentlich anderes Gesicht; nunmehr drehte sich seine ganze Feier um Gott Marduk. Der alte Charakter des Festes machte sich zwar noch darin bemerkbar, daß Marduk als ein Bräutigam hingestellt wurde, der der Sarpanitu, seiner Braut, entgegeneilt. Aber dieser Zug war für das Wesen des Festes wenig maßgebend; es wurde vielmehr wesentlich von der Idee der Verherrlichung Marduks als des Vollbringers glänzender Ruhmestaten getragen. Es galt das „Aufstehen" (tibū) und den Auszug (aṣū) des Gottes zu feiern. Über die Bedeutung dieser Begriffe herrscht noch Ungewißheit. Am liebsten möchte man sie dahin erklären, daß der Licht- und Sonnengott Marduk nach todesähnlichem Winterschlafe um Neujahr zu neuem Leben erwache und nun eine Art Osterfest feiere. Doch scheint mir richtiger, sie auf bestimmte Momente in Marduks Heldenleben zu beziehen. Einen Überblick über dieses bietet ein uns erhaltenes Stück des spätbabylonischen Neujahrfestrituals,[1]) in welchem die Taten des Gottes in einer Folge von symbolischen Handlungen vorgeführt werden. Es handelt sich dabei ausschließlich um kriegerische Taten, und der Gott, der sie ausführt, erscheint recht eigentlich als das aktive Element unter Babylons Göttern. Kampfszenen aus Marduks frühester Jugend, Ereignisse, über die uns Näheres bisher nicht überliefert ist, bilden das Vorspiel zu den beiden Großtaten, auf die vor allem sich Marduks Ruhm gründet: der Besiegung von Kingu und Tiamat und derjenige der Plejadendämonen. Die symbolische Vorführung der ersteren enthält als besonders wichtige Züge: die Verbrennung eines Schafes auf einem Kohlenbecken, erklärt als die Verbrennung des Kingu; das Hervorschießen von Brandpfeilen aus einem Kohlenbecken,

---

1) Text in Cuneif. Texts, part. XV (1902), Pl. 44, 43. Transskr. u. Übers. in H. Zimmern, Zum babyl. Neujahrsfest (Ber. d. phil. hist. Klasse d. Leipz. Akad., Bd. LVIII [1903]), S. 130—36.

erklärt als das Hervorschießen der Pfeile (mulmullu) aus dem Köcher Marduks; endlich das Zerbrechen eines Topfes seitens des Königs, das als die Niederwerfung der Tiamat durch Marduk gedeutet ist. Hieran schließt sich die symbolische Darstellung einer anscheinend nicht weniger wichtigen Waffentat Marduks, die in wenigstens vier Szenen vorgeführt wird. Der Name der Gegner ist dabei nicht erhalten; daß aber an die Plejadendämonen zu denken ist, ergibt sich aus dem Verlaufe des Kampfes und einer Anzahl stilistischer Wendungen. Das Mysterium beginnt damit, daß dem Könige, während er neben dem Türpfosten steht, ein Gegenstand, dessen Name zufällig nicht erhalten ist, in die Hand gelegt wird, dazu bemerkt der Text: „Das ist Marduk . . . . der mit seinen Füßen innerhalb Eas liegt, während der Venusstern vor ihm hochsteigt (ischāru)." Hier wird anscheinend auf Marduk als Orion[1]) hingewiesen, da dieses Sternbild mit den Füßen im Südhimmel, d. i. Ea steht, und nur mit dem Oberkörper dem Nordhimmel angehört. Das Hochsteigen der Venus wird mit der Rolle zusammenhängen, die der Plejadenmythus der Ischtar zuweist, daß sie nämlich, um Himmelskönigin zu werden, zu Anu am Nordhimmel emporgestiegen sei. Das Mysterium findet seine Fortsetzung darin, daß man einen nicht näher genannten Gegenstand zum Hüpfen bringt, wovon die Erklärung lautet: „Das ist das Herz Eas, als er überlegte . . . ." Hierin tritt uns offenbar der Zug des Plejadenmythus entgegen, da Ea mit Bel beratschlagte, wie die gestörte Ordnung des Himmels wieder herzustellen sei, zumal der Ausdruck für „Überlegen" (ischdudu), den der Mysterientext von Ea gebraucht, im Mythus ebenso im Bezug auf Bel vorkommt. Nunmehr tritt ein Gewaffneter auf, der vor den Gott geführt, diesem und dem Könige eine Feige entgegenhält. Die Erklärung dazu sagt: „Das ist . . . . ., der zu Bel herabstieg (ittaradu), der ihn . . . . . und den Nergal bei der Hand ergriff, der in Esagil eintrat, die Waffe seiner Hände Marduk, dem Könige der Götter, und der Sarpanitu

1) Auf die Orionnatur Marduks scheint auch der Umstand hinzuweisen, daß am Haupttage des Neujahrsfestes Marduk in einem Schiffe (elippu) über die Prozessionsstraße Babylons einhergefahren wurde; denn Schiff (elpå) ist im Syrischen eine Bezeichnung für das Sternbild des Orion, deren Ursprung vermutlich auf das Babylonische hinweist, da zu ihrer Erklärung die griechische Astronomie versagt.

zeigte, den sie alsdann küßten und segneten." Der hier geschilderte Vorgang geht über den Rahmen des uns erhaltenen Fragmentes vom Plejadenmythus hinaus und dürfte in einer uns nicht mehr erhaltenen Fortsetzung behandelt worden sein. Er bedeutet die Ausrüstung Marduks mit einer Waffe, die ursprünglich Gott Nergal zukommt, d. h. mit dem Bogen.[1]) Nunmehr treten Marduks Gegner selber auf, dargestellt durch Kurgaru-Priester, die auf der Schwelle scharren (imalilu)[2]), sich übermütig gebärden (?), Brandpfeile werfen, Brände entzünden . . . . einander aufheben, ringen (?) . . . . ." Hiervon heißt es nun: „Das sind die . . . . die gegen Bel und Ea tobten, ihren Schreckensglanz gegen sie ausschütteten . . . . . ., ihre . . . . . . abschnitten, in den Ozean [warfen]." Diese gewalttätigen Gesellen für die Plejadendämonen zu nehmen liegt auf der Hand. Die Häufung der Ausdrücke für ihr übermütiges Treiben erinnert unmittelbar an die Weise, wie das Treiben der Plejaden in den mythologischen Texten ausgemalt wird, und der besonders bezeichnende Zug ihres Scharrens auf der Schwelle,[3]) d. h. der Himmelsschwelle oder Ekliptik, kehrt ebenso im Plejadenmythus wieder. Auch der Schreckensglanz, den die Gegner Marduks ausschütten, paßt zu den Plejaden als astralen Wesen. Dasjenige, was laut dem Mysterientexte die Plejaden abschneiden und in den Ozean werfen, wird wohl am ehesten als Zweige oder Früchte des heiligen Baumes von Eridu zu denken sein; denn zahlreiche bildliche Darstellungen des Plejadenkampfes[4]) lassen den Ansturm der der Dämonen außer gegen Marduk auch noch gegen einen heiligen Baum, in welchem wir den von Eridu erblicken, gerichtet sein. Das letzte noch einigermaßen erkennbare Stück des Mysteriums redet von gewissen Holzgeräten (saranu), die wahrscheinlich vor das Bild der Ischtar gestellt wurden, und erklärt

---

1) Daß der Bogen Nergal, dem Todesgotte, zukommt, geht aus einer Stelle des achtseit. Prisma Tiglatpilesars (VI, 58 f.) hervor. — Auch die Feige dürfte auf denselben Gott hinweisen und zwar dessen reinigende, sühnende Kraft darstellen, wofür auf den griech. Ζεὺς συκάρσιος oder καθάρσιος hinzuweisen ist, dessen Urbild wohl der babyl. Nergal ist.

2) So übersetze ich gemäß hebr. מלל (Prov. 6, 13).

3) tüscharu, in K 4256 (vgl. Meißner, Suppl. S. 11 des Autogr.) mit sippu „Schwelle" zusammengestellt.

4) Vgl. Taf I, No. 2, 7, 8.

dieses: „Das sind die (Boten?, Kinder?) Nergals . . . . .“ Auch diese Charakterisierung der Gegner Marduks als zu Nergal irgendwie gehörig deutet auf die Plejadendämonen, von deren enger Verbindung mit Nergal, d. h. der Unterwelt, schon früher die Rede war.

Es ist keineswegs sicher, daß das Mysterium auch noch von der Tötung der Plejaden gehandelt habe; eher ist daran zu denken, daß die Schlußszene Marduk darstellte, wie er nach ihrer Besiegung sich ihnen gegenüber gnädig zeigt. Darauf deutet ein Text, welchen laut seiner Überschrift ein Priester am 2. Tage des 1. Monats in der ersten Stunde der Nacht zu sprechen hatte [1]. Er enthält in der Einleitung einige Verse, die anscheinend auf den Kampf zwischen Marduk und Kingu samt dessen Helfern abzielen, nämlich:

Bel, der durch seinen Blick die Gewaltigen niederwarf;
Herr der Könige, Licht der Menschheit, der austeilt die Besitztümer.

An diese Beschreibung wird dann weiterhin wie im obigen Mysterientexte die Erinnerung an Marduks Plejadenkampf geknüpft mit den Versen:

Die . . . gewaltigen Stürme,
Deine (Gegner?) packst du mit den Händen;
Durch deinen Gnadenblick gewährst du ihnen Gnade,
Lässest sie das Licht schauen, so daß sie deine Kraft verkünden.
Herr der Länder, Licht der Igigi, Huldverheißer . . . . .

Daß hier an die Plejaden zu denken ist, ergibt sich sowohl aus der Bezeichnung für die Feinde Marduks „Gewaltige Stürme“, die ähnlich im Eingange des Plejadenmythus uns begegnet ist, als auch aus der Kampfweise, die Marduk gegen sie anwendet, indem er sie mit den Händen niederzwingt.[2]) Daß er ihnen Schonung zu teil werden läßt, nimmt man am ehesten als Folge der in spätbabylonischer Zeit längst Tatsache gewordenen Erhebung der Plejadendämonen zum Range von götterähnlichen — wenn auch nicht kultfähigen — Wesen.

---

1) IV Rawl. 40, übersetzt bei Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (Beitr. z. semit. Sprachwiss. V), S. 380 ff.

2) Vgl. Taf. I, No. 9; Taf. II, No. 2.

Die Feier der verschiedenen Momente aus Marduks Heldenlaufbahn, die nach dem Vorhergehenden den Hauptinhalt des babylonischen Neujahrsfestes ausmachte, verteilte sich auf eine größere Zahl von Tagen. Wir hören von Festzeremonien, die am 2./I. und 4./I. stattfanden. Zwischen dem 8./I. und 11./I. scheint das Fest seinen Höhepunkt gehabt zu haben, indem um diese Zeit die Götter, deren Tempelbilder man nach Babylon überführte, unter dem Vorsitze Marduks die Lose für das neue Jahr zu bestimmen hatten. Aber noch über den 11./I. hinaus scheinen zum Feste gehörende Zeremonien stattgefunden zu haben. So wird einmal[1]) vom 16. Tage als dem Zeitpunkte der symbolischen Verbrennung des Kingu geredet; doch bleibt unklar, ob darunter der 16./I. zu verstehen ist, oder aber der 16. Tag einer Festfeier, deren Anfang möglicherweise schon vor Neujahr, etwa in der Zeit von Bubbulum lag. Ein Hinweis, daß der 14./I. noch zu Marduks Neujahrsfeste gehört habe, liegt vielleicht in der Benennung des jüdischen Purimfestes, d. h. des 14./XII., als *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* (II. Makk. 15, 36), indem die Stelle Esther 3, 7 (zumal in ihrer griechischen Fassung) wahrscheinlich macht, daß dieser „Marduktag“ ursprünglich nicht dem Monat Adar, sondern dem Nisan und damit dem Neujahrsfestkreise angehört habe. Man kann somit annehmen, die Festlichkeiten, die in Babylon um Neujahr zu Ehren Marduks gefeiert wurden, hätten sich über gut zwei Wochen, d. h. bis gegen die Mitte des ersten Monats erstreckt.

Die Ehren, die Marduk in der Neujahrszeit gezollt wurden, waren in älterer Zeit auf mehrere Götter verteilt gewesen. Sollte nicht auch der Mondgott zu denen gehören, denen Marduks Erhöhung zur Schmälerung geworden war? Man erwartet bei einem Feste, das vorwiegend dem glücklichen Ausgange des Plejadenkampfes galt, neben Ehrungen für den Sieger auch solche für den von ihm Befreiten, d. h. den Mond. Davon zeigt aber das neubabylonische Neujahrsfest keine Spur. Auffällig wie diese Vernachlässigung des Mondgottes ist weiter, daß schon am 30./XII., d. h. vor dem Zeitpunkte der Mondbefreiung, das Fest der „Mondfreude“, d. h. Bubbulum in neubabylonischer Auffassung, gefeiert wurde. Das sieht wie eine Denaturierung eines

---

1) H. Zimmern, Z. babyl. Neujahrsfest, S. 131, Anm. 1.

ursprünglich nichts weniger wie freudigen Festanlasses aus und führt zum Gedanken, sie sei durch die Zurückdatierung eines ursprünglich nach Neujahr fallenden freudigen Mondfestes entstanden.

Er liegt um so näher, als außerhalb Babylons eine die Ideen des Plejadenmythus vertretende Festperiode nachweisbar ist, die nicht nur einen dem Bubbulum zeitlich entsprechenden Tag, sondern auch noch andere den Mond berücksichtigende spätere Festlichkeiten enthält. Harran, die Stadt, welche den Mondkult am zähesten beibehalten hat, beging — nach Nachrichten aus römischer Kaiserzeit — bald nach Frühlingsäquinoktium ein weithin berühmtes Mondfest. Nach Spartianus[1]) wäre im Jahre 217 Kaiser Caracalla des Mondgottes halber nach Harran gekommen und hier am 6. April, seinem Geburtstage, während der „Megalensien", d. h. während der Feier dieses Mondfestes, ermordet worden. Abweichend davon läßt Dio Cassius (LXXIII, 5 f.) den Kaiser am 4. April geboren und am 8. April ermordet sein. Die Abweichung beider Gewährsmänner bezüglich Caracallas Todestages könnte damit zusammenhängen, daß ihnen in erster Linie feststand, der Kaiser sei während des harranischen Mondfestes getötet worden, und daß sie sowohl den 6. wie auch 8. April als Höhepunkte desselben kannten. Diese Meinung empfiehlt sich besonders deshalb, weil auch bei dem großen Mondfeste, wie es die harranischen Sabier des 10. Jahrhunderts n. Chr. feierten, der 6. und 8. des Nisan, d. h. des ersten Frühlingsmonats, besonders feierlich begangen wurden. Hierüber berichtet der beste Gewährsmann für den Kult der Sabier, der Verfasser des Kitāb al-Fihrist,[2]) en-Nedīm, folgendes: „Am 6. dieses Monats (Nisan) opfern sie einen Stier ihrer Gottheit, dem Monde, und verzehren ihn zu Ende des Tages. Am achten fasten sie und begehen Fastenschluß unter Verzehren von Lammfleisch. Am gleichen Tage feiern sie ein Fest zu Ehren der Siebengötter, der Satane, der Dämonen und Geister und verbrennen sieben Lämmer für die Siebengötter und je eines für den „blinden Herrn" und die Satansgötter." Diese beiden Feste hängen dadurch

1) Antoninus Caracallus, cap. 6.

2) Hrsg. von G. Flügel, besorgt von J. Rödiger und A. Müller, I, S. 322, Z. 3—7.

miteinander eng zusammen, daß sie beide Endtermine einer längeren Fastenperiode sind, die dreißig Tage währte und dem Monde galt.[1]) Nach zuverlässigen Berichten, denen des Abulfarāg wie besonders des en-Nedim, fiel der Anfang dieser Fastenzeit auf den 8. Tag des 12. Monats; ihr Ende aber verlegt en-Nedim auf den 8. Tag des folgenden Monats. Dieses scheint nun nicht ganz mit dem Berichte von der dreißigtägigen Dauer der Fastenperiode überein zu stimmen; denn vom 8./XII. bis 8./I. zählt man 31 Tage. Chwolsohn[2]) hat sich dafür ausgesprochen, daß das Mondfest vom 6./I. der wahre Endtermin der Fastenzeit gewesen wäre; das widerspricht aber den klaren Worten des en-Nedim und würde zudem die Fastenzeit auf 29 Tage reduzieren. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, daß die Fastenzeit zwei Schlußtage hatte, einen provisorischen, den 6./I. und einen definitiven, den 8./I. Das gibt uns ein Bericht des el-Kindi, den en-Nedim zitiert, an die Hand. Er lautet: „Ihre (der Sabier) Festtage sind: das Fest, welches Schluß des siebentägigen Fastens genannt wird, und der Schluß des Monatsfastens bezw. des dreißigtägigen Fastens, bestehend aus zwei Tagen."[3]) Diese zwei Schlußtage werden nun der 6./I. und 8./I. gewesen sein, denen en-Nedim Festcharakter beilegt, während der zwischen sie fallende 7./I. weder Fest- noch Fasttag war. So versteht man auch, daß en-Nedim beim 8./I. von neuem hervorhebt, daß an ihm gefastet werde. Somit setzte sich die ganze Fastenzeit aus den 29 Tagen vom 8./XII. bis 6./I. und dem 8./I. zusammen, dauerte also genau 30 Tage.

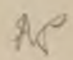
Fasten ist dem Orientalen gleichbedeutend mit Trauern; ein Fasten „für den Mond" wird nichts anderes bedeuten, als Anteilnahme an einem Mißgeschick des Mondes. Damit stehen wir wieder im Gedankenkreise des Plejadenmythus; dann werden auch die Persönlichkeiten, die darin aktiv auftreten, uns hier nahe sein. Der definitive Fastenschluß war in Harran zu einem Feste für zahlreiche Götter und Dämonen ausgestaltet worden, unter denen namentlich hervorgehoben werden die Siebengötter und der blinde Herr. Mit den Siebengöttern haben wir bereits oben

1) Kit. al-Fihrist I, S. 324, Z. 29.
2) Die Ssabier und der Ssabismus, Bd. I, S. 533.
3) Kit. al-Fihrist I, S. 319, Z. 14f.

die vergöttlichten Plejaden gleichgesetzt; wer aber ist der blinde Herr? Man möchte diese merkwürdige Bezeichnung gern auf ein Mißverständnis des aramäischen Textes, den en-Nedim vor Augen hatte, zurückführen, wenn nicht ein anderer anonymer arabischer Schriftsteller von einem Gotte Mårå samjå spräche und damit die aramäische Namensform des „blinden Herrn" überlieferte. Derselbe berichtet vom sabischen Kulte dieser Gottheit in folgender Weise[1]: „Sie nennen den Planeten Mars (Mirrīch) Mårå samjå, das bedeutet „der blinde Gott", und bezeichnen ihn als blind wegen seiner großen Gewaltsamkeit, weil er in seinem Zorne für nichts mehr Auge hätte. Sie haben aber ein Bild von ihm, das ihn als Mann darstellt, der in der Rechten ein Schwert, in der Linken eine brennende Fackel trägt, was anzeigt, daß er die Menschen bald mit dem Schwerte vernichte, bald mit Feuer verbrenne. Deshalb widmen sie ihm einen Kult und schlachten ihm aus Furcht vor seiner großen Stärke Schlachtopfer, und zwar zur Zeit, wenn die Sonne in das Zeichen des Widders, welches das seinige ist, tritt, sodann auch, wenn sie in das des Skorpions tritt." Diese Beschreibung bestätigt uns die Angabe des en-Nedim über das bald nach Frühlingsäquinoktium dem blinden Gotte dargebrachte Opfer; sie liefert uns außerdem eine vermutlich auf Autopsie beruhende Beschreibung vom Äußeren des Gottes. Das Attribut des Schwertes teilt die babylonische Kunst nur Marduk zu; außer seinem Sichelschwerte trägt er aber nicht selten — z. B. auf dem bekannten Relief von Nimrud — ein Blitzbündel. Daraufhin kann man wagen, den blinden Gott von Harran, der Schwert und Brandfackel trägt, mit Marduk zu vergleichen. Die volle Identität beider ergibt sich aber aus einem weiteren Umstande. Unser arabischer Berichterstatter gibt zu verstehen, daß der Name „Blinder Gott" nicht den Begriff körperlicher Blindheit in sich schließe. Meines Erachtens aber ist er ursprünglich nicht einmal der Ausdruck eines Charakterzuges des Gottes, sondern repräsentiert eine babylonische Namensform von Marduk, nämlich Amāru (vgl. Brünnow, Classified List, No. 11566) in aramäischer Aussprache und Umdeutung. Babylon. Amāru wurde zu Awāru (wie Tammuz zu

1) Nouveaux Documents pour l'étude de la réligion des Harraniens, mémoire posthume de M. Dozy, achevé par J. de Goeje; Leiden 1884, S. 55.

Tāwuz),[1]) bezw. ꜥAwārā;[2]) dieses fiel ungefähr mit der Intensivform des Adjektivs ꜥəwīr, nämlich ꜥawwār(å) zusammen und ergab so den Begriff „der Blinde (scl. Gott)".

Nicht nur auf die harranische Zone und die zu Wortspielereien hinneigende Spätzeit der orientalischen Religion hat sich der Gebrauch dieses Gottesnamens beschränkt; er muß vielmehr lange vor Christi Geburt im Vorderorient populär gewesen sein, da er schon in vorklassischer Zeit den Griechen zugetragen worden ist. Die mythologische Persönlichkeit, die für gewöhnlich Orion heißt, aber bei Pindar und Korinna als Oārion (Ὠαρίων < ὨϜαρίων) auftritt, wird kein anderer sein als ꜥAwār(å), der „blinde Gott"; darauf deutet außer seinem Namen auch noch der bezeichnende Zug der chiischen Orionsage, daß er geblendet worden sei, nicht minder, daß er mit dem Skorpion in Verbindung gebracht wurde, indem er von ihm den Todesstich bekommen haben soll. Bedenken wir dann die Marduknatur des ꜥAwārå, so äußert sich auch diese bei dem griechischen Orion in verschiedener Weise; z. B. wenn nach der chiischen Sage sein Vater der Meergott Poseidon ist, so erinnert das an den genea- 
logischen Zusammenhang zwischen Marduk und Ea, dem Gott des Ozeans; wenn er die Gabe hat im Meere zu schwimmen, wobei nur sein Kopf daraus hervorragt, so entspricht das der babylonischen Vorstellung von Marduk, der mit seinen Füßen innerhalb Eas (d. h. des Südhimmels, Eas Wasserreich) steht;[3]) endlich bietet die Verfolgung der Plejaden durch Orion ein kaum auf Zufall beruhendes Gegenstück zu dem Plejadenkampfe Marduks.[4])

Der blinde Gott[5]) wäre nach en-Nedim wie auch nach dem arabischen Anonymus Repräsentant des Planeten Mars (Mirrīch) gewesen. Das kann auf den ersten Blick befremden, weil

---

1) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z 28.

2) Den Übergang von anlautendem babyl. Aleph in aramäisches Ajin zeigt z. B. auch Arad-Nabu: ערדנבו (vgl. Lidzbarski, Handbuch d. nordsem. Epigraphik, S. 345).

3) S. oben S. 80.

4) Die Belege für die den griech. Orion betreffenden Züge s. bei Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Mythol., Bd. III.

5) Da die Blindheit des Gottes Marduk wenigstens von den Semiten nur als eine Art Verschleierung des Blickes im Momente der Kriegswut betrachtet wurde, so ergibt sich die Möglichkeit, mit ihr das Wesen eines im Vorderoriente mehrfach

nicht Mars, sondern Jupiter nach der Ansicht der meisten Assyrologen als Stern Marduks gilt.[1]) Doch halten wir nur fest, daß der uns beschäftigende Marduk ursprünglich gar nicht planetarischer Natur war, sondern die Konstellation des Orion darstellte; wie dessen augenfälligster Stern der rotglühende Betegeuze (Orionis β) ist, so konnte eine Zeit, die alles Wirken der Götter planetarisch umzudeuten trachtete, das Wesen von Marduk-Orion am ehesten mit dem durch seinen roten Glanz besonders auffallenden Planeten Mars verknüpfen.

Nach Konstatierung der Göttertrias Mond, Plejaden und Marduk findet man bei den bisher besprochenen Festen Harrans leicht das babylonische Vorbild heraus; das vom 6./I. entspricht dem babylonischen Bubbulum vom 30./XII., das vom 8./I. aber ist das auf Marduk zurechtgeschnittene spätbabylonische Neujahrsfest.

Wie das babylonische Neujahrsfest eine größere Reihe von Festtagen im Gefolge hatte, die Verbindung mit der Idee des Plejadenkampfes verraten, so folgen auch im harranischen Festkalender der Feier des Fastenschlusses noch mehrere andere Feste, die ihren inneren Zusammenhang mit jener nicht verleugnen können. So ein auf den 15./I. fallendes Fest, von welchem en-Nedim berichtet: „Den 15./I. veranstalten sie ein Mysterium des Schamāl, bringen Opfergaben dar, halten Gottesdienst, schlachten und verbrennen Opfer, essen und trinken." Wer dieser im Kulte der Sabier durch zahlreiche Ehrungen ausgezeichnete Gott Schamāl ist, konnte bisher nicht ermittelt werden. Beachtet man aber, daß er mehrfach in enger Verbindung mit den Siebengöttern auftritt, auch der „größte Gott" heißt, so kann unter dem Gesichtspunkte, daß der Sabismus überall nur das Echo von babylonischen Anschauungen darstellt, an keinen

---

nachzuweisenden schleiertragenden Gottes zu erschließen. Dann wäre die in Tell-Halaf am Chabur gefundene Herme einer verschleierten Gottheit nicht mehr der Ischtar zuzuweisen, sondern dem „blinden" Marduk, und H. Winckler — vgl. Arabisch-Semitisch-Orientalisch (Mitteilgn. d. Vorderas. Gesellschaft VI [1901]), S. 303 — könnte mit Recht den Vers des altarabischen Dichters:

„Ich bin der Sohn des aufgehenden Lichtes, einer, der aus den Tiefen aufsteigt; wenn ich den Gesichtsschleier aufhebe, werdet ihr mich erkennen"

auf einen Marduk-Orion bezogen haben.

1) Dagegen identifiziert J. Epping nach Texten aus der Arsazidenzeit den Merkur mit Marduk (Astronomisches aus Babylon, S. 173).

anderen Gott gedacht werden, als an Anu, den Obersten in der babylonischen Götterreihe, dem sich die Siebengötter in der Stellung von abhängigen Boten anschließen. In seinem Namen Schamāl, d. i. Norden, lebt die Erinnerung fort, daß sein Sitz der Nordpunkt der Ekliptik, sein Reich der ganze Nordhimmel sei.[1]) Da das ganze Drama des Plejadenkampfes sich auf seinem Gebiete abspielt, so konnte er nicht wohl übergangen werden, wenn es galt, den dabei hauptsächlich Beteiligten zu huldigen. Wir können daher mit hoher Wahrscheinlichkeit das am 15./I. in Beziehung auf Schamāl-Anu dargestellte Mysterium als eine Fortsetzung der Feste vom 6./I. und 8./I. bezeichnen.

5 Tage später fand sodann ein Fest statt, das einen ungewöhnlichen Aufwand von Opfern im Gefolge hatte. En-Nedim beschreibt es in folgender Weise[2]): „Den 20./I. gehen sie hinaus zum Tempel Kādī, der an dem Tore Harrans liegt, welches Tor des Ollagerhauses heißt, und schlachten drei Zebrach, d. h. Zuchtstiere, und zwar einen für Gott Kronos, d. i. Saturn, einen für Ares, d. i. Mars, der blinde Gott, und einen für den Mond, d. i. der Gott Sīn. Dazu schlachten sie 9 männliche Lämmer, und zwar 7 für die Siebengötter, eins für den „Gott der Genien", eins für den „Herrn der Stunden", und verbrennen männliche Schafe und Hähne in großer Zahl". Dieses Fest sieht wie eine Rekapitulation der vorhergehenden vom ersten Monate aus. Alle mit den früheren Festen in Verbindung stehenden Gottheiten treten hierbei wieder auf, um ihren Anteil am Opfer zu erhalten. In erster Linie der Mondgott, der, wie an allen seinen Festen üblich war, durch ein Stieropfer geehrt wurde. Auch für Marduk, der am 8./I. nur ein Lammopfer erhielt, ward jetzt ein Stier geschlachtet; dabei stand wohl die Absicht im Hintergrunde, den Gott für eine in die Zwischenzeit fallende größere Manifestation entsprechend zu ehren. Die Siebengötter erhielten ihre üblichen sieben Lämmer. Das Lamm, das für den „Gott der Genien" geschlachtet wurde, ist die Abgabe für Schamāl-Anu, welcher von en-Nedim bei anderer Gelegenheit[3]) das Attribut „Oberhaupt

1) Als „größter Gott" genießt er die Ehre, daß nach seiner Richtung, d. h. nach Norden gebetet wird, worin mit dem Kult der Sabier auch der der Mandäer, Manichäer und Jezidis übereinstimmt.

2) Kit al-Fihrist I, S. 322, Z. 8—12.

3) Kit. al-Fihrist I, S. 323, Z. 11.

der Genien“ erhält, wodurch er wahrscheinlich als Herr aller Sternbilder des Nordhimmels gekennzeichnet ist. Neu sind die Götternamen Kronos = Saturn, und der „Herr der Stunden“. Da wir aber in den übrigen Göttern das Hauptpersonal des Plejadenmythus vor uns haben, so ist damit zu rechnen, daß auch diese beiden dazu gehören. Nun läßt ein Stieropfer, wie es für Kronos dargebracht wurde, keine Beziehung auf einen untergeordneten Gott zu. Sucht man aber nach einem Gotte höheren Ranges, der außer den schon erwähnten im Plejadenmythus handelnd auftritt, so bleibt nur noch Bel übrig, der das Verdienst hat, die Rettung des Mondes zuerst ins Werk gesetzt zu haben. Ihn mit dem sabischen Kronos = Saturn zu identifizieren, kann man um so eher wagen, als feststeht, daß die Sabier „Bel, den würdevollen Alten“ verehrten,[1]) und anderseits das Götterbild, das in ihrem Saturntempel stand, die Gestalt eines alten Mannes, also vermutlich jenes Bel, zeigte.[2]) So bleibt uns vor der Hand von allen Göttern, denen zu Ehren am 20./I. geopfert wurde, nur „der Herr der Stunden“ unklar; das hindert jedoch nicht, sie in ihrer Allgemeinheit mit den im Plejadenmythus auftretenden gleichzusetzen.

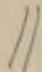
Man könnte dann auch Berücksichtigung der Göttin Ischtar erwarten, deren Versuch während der Bedrängnis des Mondes eine höhere Stelle am Himmel zu erringen, gewissermaßen ein Entreakt des himmlischen Dramas, wie wir aus den bildlichen Darstellungen schlossen, mit einer Demütigung für sie, nämlich ihrer Erniedrigung unter den Mond endigte. Sollte hiermit etwa eine Zeremonie zusammenhängen, von der en-Nedim berichtet[3]): „Während der ersten drei Tage (des ersten Monats) demütigen sie sich für ihre Göttin Balthi, d. i. Venus [Ischtar], indem sie an diesen Tagen in gesonderten Scharen den Tempel der Göttin besuchen, Opfer schlachten und lebendige Tiere verbrennen.“

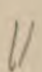
1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 18.

2) ed-Dimischqi Cosmographie, hrsg. von M. A. F. Mehren, Petersburg 1866; S. 40. — Für die Gleichsetzung von Saturn und Bel spricht auch die Notiz bei Servius ad Aeneid. I, 729: „apud Assyrios Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et sol“, was wohl trotz des Widerspruches von P. Jensen (Kosmologie, S. 116, Anm. 1) auf den altbabyl. Bel (d. h. nicht den Marduk-Bel) zu beziehen ist.

3) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z. 1 f.

Wie wir in dem Fasten „für den Mond“ die Teilnahme an seiner Trauer erblickt haben, so könnte die Demütigung „für Ischtar“ als Akt der Teilnahme und Genugtuung für sie angesehen werden. Wenn somit auch diese Ischtarfeier als Teil des großen Festkreises erscheint, der dem Plejadenkampfe sein Entstehen verdankt, so ist solches von dem unmittelbar vorher, nämlich am 30./XII., gefeierten „Hochzeitsfeste der Götter und Göttinnen“ nicht anzunehmen; denn in ihm lebte anscheinend noch etwas vom Wesen der altbabylonischen Neujahrsfeier nach. Wie diese in Babylon selbst durch die Erhebung Marduks zum Patrone der Neujahrszeit hinfällig geworden war, so hatte sie auch in Harran durch eine teilweise auf die Plejaden abzielende Zeremonie eine Einschränkung erfahren. En-Nedim beschreibt sie folgenderweise[1]): „Man teilt an diesem Tage getrocknete Datteln aus und bestreicht die Augen mit Stibium. Während der Nacht legt man unter das Kopfkissen sieben Datteln im Namen der Siebengötter, sowie ein Stück Brot zu Ehren des Gottes, der die Leiber anrührt.“ Ohne zu beanspruchen, diese seltsamen Zeremonien zu erklären, möchte ich nur darauf hinweisen, daß sowohl die den Siebengöttern geweihten Datteln, wie auch die Bezeichnung „Dattelmonat“ für den mit dem Abende des 30./XII. beginnenden Monat mit der Palme zusammenhängen könnten, die uns auf zahlreichen Darstellungen des Plejadenkampfes entgegentritt.





Die bisher besprochenen Feste erheben sich wie Gipfel über einer längeren Periode von einheitlich-feierlicher Grundstimmung, wobei bald Trauer über die Herrschaft der Plejaden und ihre Vergewaltigung des Mondes, bald Freude über die Beilegung der feindlichen Gegensätze in der Götterwelt vorherrscht. Um diese Zeit genau zu umgrenzen, wird man nun nicht nur vom 8./XII. bis zum 20./I. rechnen müssen, sondern weiter bis zum 28./I., da en-Nedim auf diesen Tag ein Fest ansetzt, das dem vom 20./I. in mancher Beziehung ähnelt. Er sagt von ihm[2]): „Am 28./I. gehen sie zu einem ihrer Tempel, der im Dorfe Sabti vor dem Tore Bāb-es-sarāb („Tor der Wüstenspiegelung“) gelegen ist, schlachten einen großen Stier für Gott

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 1—3.

2) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z. 12—15.

Ares[1]) und 9 männliche Lämmer für die Siebengötter, den Gott der Genien und den Herrn der Stunden, essen und trinken, aber verbrennen keine Tiere." Auch dieses Fest hat als Hintergrund den Plejadenmythus, wie die dabei berücksichtigten Götter beweisen; da aber der Mondgott unter ihnen fehlt, so geht es nicht so sehr auf die Mondbefreiung, als vielmehr auf die Auseinandersetzung zwischen Marduk und den Plejaden. Diese schauen dabei vielleicht auch aus dem Namen Sabti heraus, worin babylonisches Sibitti „Plejaden" stecken könnte. Bei Anschluss des Festes vom 28./I. an die Festperiode erhält man für diese eine Länge von 51 Tagen. Diese reduzieren sich aber auf 49 Tage, wenn man sich statt an die Festdaten des Abu Saʿīd an die ebenfalls bei en-Nedim überlieferten des el-Kindi, eines bedeutend älteren Gewährsmannes, hält. Dieser sagt[2]): „Ihre [der Harranier] Festtage sind folgende: Das Fest, genannt Schluß des siebentägigen Fastens, der Schluß des Monatsfastens, bzw. des 30tägigen Fastens, bestehend aus zwei Tagen; nach dessen Schlusse ein anderes, 5 Tage später gefeiertes, und weiter eines, das 18 Tage später, d. h. am 26. des [ersten] Monats, gefeiert wird." Diese Tabelle setzt anscheinend das von Abu Saʿīd dem 15./I. zugewiesene Fest des Schamāl auf den 13./I., und das vom 28./I. auf den 26./I. Ein Irrtum seitens eines der beiden Gewährsmänner scheint ausgeschlossen; vielmehr wird man anzunehmen haben, daß eine ältere Zeit — die des el-Kindi — mit einer 49tägigen Festperiode rechnete, eine spätere — die des Abu Saʿīd — aber mit einer 51tägigen. Die kürzere für die ältere zu nehmen, empfiehlt sich auch deshalb, weil, je weiter man zurückgeht, desto mehr die Periode sich verkürzt, und man wohl mit 45 Tagen als ihrer ursprünglichen Dauer rechnen muß. Dafür zeugt ein mit dem sabischen Kultus verbundenes Mysterium, das sich wie eine Reliquie aus uralter Zeit ausnimmt, da es die Plejaden noch als Dämonen hinstellt, die besiegt zu haben als ein Verdienst Marduks erscheint. Von diesem Mysterium oder symbolischen Festakte, das am 27./III., also an einem dem Monde

---

1) Der Text hat Gott Hermes, worunter aber jedenfalls Ares zu verstehen ist; vielleicht liegt sogar eine Verschreibung von Ares vor, weil nach Kit. al-Fihrist I, S. 315, Z. 6 der 28. jedes Monats dem Ares heilig ist.

2) Kit. al-Fihrist I, S. 319, Z. 14—16.

heiligen Tage[1]) des alten Mondmonats stattfand, gibt en-Nedim folgende Beschreibung[2]): „Den 27./III. veranstaltet man die kultische Handlung des Mysteriums von Schamāl [und] dem Gotte, der die Pfeile abschießt. Dabei stellen sie einen Tisch hin und legen darauf sieben Zielscheiben, die den Siebengöttern [und] Schamāl gelten. Dann bringt der Priester einen Bogen, spannt ihn und legt darauf einen Pfeil, an dessen Spitze eine brennende Fackel befestigt ist. . . . . Zwölf (solcher) Pfeile schießt der Priester ab und geht dann auf allen Vieren wie ein Hund, um diese Pfeile wieder zu holen. Das wiederholt er 15 mal und entnimmt daraus ein Omen. Erlischt die Fackel, so glaubt er, daß das Fest ungnädig aufgenommen sei; wenn nicht, so ist es genehm gewesen."

Das Verständnis dieses Mysteriums läßt sich vor allem aus der Betrachtung der dabei erwähnten Götter gewinnen. Schamāl und die Siebengötter, d. h. Anu und die Plejaden, gegen welche ein Angriff unternommen wird, weisen deutlich auf die Hauptszene des Plejadenmythus hin. Schon deshalb wird unter dem Gotte, „der die Pfeile abschießt", Marduk zu verstehen sein; sein Beiname aber hängt damit zusammen, daß nach babylonischer Anschauung keinem so sehr wie ihm das Attribut des Bogens zukommt; wenn die assyrische Kunst diesen auch dem Gotte Assur beilegte, so bedeutet das entweder direkte Übertragung eines Mardukattributes auf ihn, oder dieser Assur ist in letzter Beziehung kein anderer als Marduk — wodurch sich auch das Fehlen Marduks in der assyrischen Götterreihe älterer Zeit am einfachsten erklären würde. Alles, was der Priester im Mysterium darstellt, tut er nun offenbar als Vertreter des Gottes Marduk. Er beschießt die sieben Scheiben, die die Plejaden bedeuten, mit 12 Brandpfeilen; das sind die Pfeile (mulmullu) Marduks: 12 an der Zahl, weil die Tage um Frühlingsäquinoktium eine Länge von 12 Stunden haben. Dieses wiederholt er 15 mal, um anzudeuten, daß die Periode der Bekämpfung der Plejaden 15 Tage dauere. Er holt die Pfeile zurück, wobei er wie ein Hund auf allen Vieren kriecht. Ein Gott, der in Hundsgestalt auftritt, ist nun zwar eine seltsame Erscheinung; erinnert man sich aber,

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 4.
2) Kit. al-Fihrist I, S. 322, Z. 21—26.

daß der Syrer Jakob von Sarug[1]) von einem harranischen Gotte Mår-dəkalbu(h), d. i. „Mein Herr, den man als Hund darstellt“, redet, so wird man an seiner Existenz nicht zweifeln können. Wie schon oben (S. 87) angedeutet ist, muß man im Gebiete der vorderorientalischen Religionen, und besonders solcher, die Entlehnungen aus Altbabylon aufweisen, viel mit volkstümlich oder auch gelehrt umgedeuteten Namensformen rechnen; auch hier wird eine solche vorliegen. Aus den 6 ersten Buchstaben von Mår-dəkalbu(h) schaut der Name Marduk heraus, der unter dem Einflusse der syrischen Pänultimabetonung in Harran zu Márdek geworden war. In dem dann noch übrigbleibenden Stücke albu(h) könnte recht wohl babyl. alpu „Stier“ enthalten sein, ein insofern zu Marduk passendes Beiwort, weil sein Name schon von Haus aus „junger Stier“ (amaru-uduk) zu bedeuten scheint[2]). Somit spricht alles dafür, daß die Mysterienszene sich einzig zwischen Anu, den Plejaden und Marduk abspielte.

Dieses Mysterium bietet m. E. eine passende Handhabe, um den altbabylonischen Plejadenmythus, dessen Text mit der Aufforderung Eas an Marduk, den Kampf zu wagen, abbricht, in der Hauptsache zu ergänzen. Während 15 Tagen beschoß Marduk-Orion mit Pfeilen, die ihm die Sonne lieh, die Plejaden, bis sie ihre Stellung am Morgenhimmel endgültig verloren, d. h. an das nachfolgende Gestirn der Zwillinge abgaben. Dann wird auch wohl das babylonische Neujahrsfest, nachdem es einmal in den Dienst des Mardukkultes gestellt war, sich über einen Zeitraum von 15 Tagen erstreckt, somit bis zur „Rastzeit“ (nubattum) Marduks, dem 16./I., angedauert haben. Von diesen 15 Tagen, die hauptsächlich dem Marduk galten, ist aber das Bubbulumfest des Mondes nicht zu trennen, da es die Vorbedingung zum Auftreten Marduks enthält; ja in gewissem Sinne auch der ganze Monat Adaru nicht, auf dessen Hintergrunde sich das Treiben der Plejadengötter abspielte, das das Einschreiten der Götter zur Folge hatte. Es bildete in Babylon somit die Zeit vom I./XII. bis zur Mitte des 1. Monats wenigstens eine ideelle Einheit.

Zur religiösen wurde sie anscheinend erst außerhalb Babyloniens, und zwar in der aramäischen oder genauer der

---

1) Assemani, Bibliotheca Orientalis I, S. 328.

2) Fr. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, S. 377; P. Jensen, Kosmologie, S. 88.

harranischen Zone. Ohne Zweifel deckte sich das harranische Mondfest vom 6./I. samt dem Zusatzfeste vom 8./I. mit dem babylonischen Bubbulum vom 30./XII.: dann entsprachen die 30 Fasttage ursprünglich dem Monat Adaru, der Zeit der Plejadenherrschaft. Damit stehen wir vor der Erscheinung, daß Harrans Festrechnung von der babylonischen um acht Tage abwich. Es scheint mir nun aussichtsvoll, den Grund dafür darin zu suchen, daß sich der Anfangspunkt des harranischen Jahres gegenüber dem des babylonischen um acht Tage verschoben habe, so daß es zwar wie jenes ein gebundenes Mondjahr war, aber ein solches, das den Frühlingsneumond auf den achten des 1. Monats fallen ließ. Das würde uns auch einigermaßen erklären, warum die Sabier das Geburtsfest des Mondes am 24./X. feierten. In einer auf astronomischer Grundlage aufgebauten Religion, wie es die harranisch-sabische war, mußte eine solche Feier entweder auf Neumond- oder Vollmondtag fallen. Spricht aber der Bubbulum-Charakter der Feste vom 6./I. und 8./I. dafür, daß sie in die Neumondzeit fielen, so bleibt uns für den 24. Monatstag nur der Begriff von Vollmondtag übrig. Dieses Verhältnis von Neumond zu Monatsanfang läßt uns auch begreifen, warum Abulfeda das harranische Fasten (vom 8./XII. bis 8./I.) den Monat hindurch dauern läßt, der mit Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders endet; denn er rechnete dabei als Muslim vermutlich mit muslimischen Mondmonaten, die mit Neumond begannen, so daß ihm, was in Harran der achte des Monats war, als der erste erschien. Der Rückgang von Neujahr konnte wie vom Geburtsfeste des Mondes, so auch vom Bubbulumtage der Harranier nicht mitgemacht werden; so fiel alles, was mit diesem zusammenhing, in Harran scheinbar um acht Tage später als in Babylon. Den nunmehr am 8./XII. beginnenden alten Plejadenmonat machte wohl die Rücksicht auf den Mond als Hauptgott Harrans zur Fasten- bzw. Trauerzeit; die Periode seiner Bedrängnis duldete keine freudige Stimmung. Indem nun die Trauer der Gemeinde sich in Fasten äußerte, erhielten die 50 Tage eine religiöse Weihe und fügten sich dadurch der der Befreiung des Mondes geltenden Festzeit eng an. Letztere könnte, nach dem Mysterium vom 27./III. zu schließen, auch in

---

1) Chwolsohn, Ssabier und Ssabismus II, S. 75.

Harran einmal 15 Tage gedauert haben — doch bleibt ganz unsicher, zu welcher Zeit. Daß später die 15 Tage zu 19 wurden und dann der ganze Festkreis 49 Tage umfaßte, hing wohl mit der Neigung zusammen, den ganzen ersten Monat, soweit er noch für Feste verfügbar war, in die der Erinnerung an den Plejadenmythus geweihte Zeit einzubeziehen; damit kam man bis zum 26./I., da der 27./I. und 28./I. im Nisan wie in allen übrigen Monaten schon mit Opfern für den Mond, bzw. Marduk belegt waren[1]), der 29., d. i. wahrscheinlich der letzte Nisan, aber nach alter Zeitanschauung schon in den zweiten Monat hinüberspielte.[2]) Von diesen 49 Tagen gelangte man zu 51 dadurch, daß man sich entschloß, auch die Feiern vom 27./I. und 28./I. als Teile des großen Festzyklus zu betrachten.

Den Hauptunterschied zwischen der babylonischen und der harranischen Festperiode wird man kaum in ihrer verschieden langen Ausdehnung zu sehen haben, sondern darin, daß in jener Marduk durchaus dominierte, in dieser aber sich der Mondgott und Marduk in die Hauptehren des Festes teilten. Der Kult beider Städte ging sichtlich darauf hinaus, den Plejadenmythus möglichst der Verherrlichung des obersten Stadtgottes dienen zu lassen. So wird man sich darauf gefaßt machen müssen, an Orten, wo nicht Marduk oder der Mondgott, sondern eine andere mit dem Mythus in Verbindung stehende Gottheit vornehmlich verehrt wurde, diese ebenfalls als Hauptperson des ganzen Festkreises auftreten zu sehen.

V.

Das israelitische Pfingstfest.

Wir haben früher gesehen, daß im Namen des israelitischen Pfingstfestes Ḥagg Schabu'oth eine Erinnerung an die Plejaden lebt. Sieht man genauer zu, so haben dabei die Plejaden nicht

1) Kit. al-Fihrist I, S. 325, Z. 4—7.
2) Kit. al-Fihrist I, S. 324, Z. 12.

als Himmelskörper, sondern als Himmelspersönlichkeiten zu gelten; denn gleichwie der Ausdruck Ḥagg Jahwe „das Fest für Jahwe" bedeutet, muß der analog gebildete Ḥagg Schabuʒoth mit „Fest für die Plejaden" übersetzt werden, und beweist vollauf für deren Auffassung als göttliche Wesen. Ein solches Fest kann nicht im Schoße der monotheistischen Jahwereligion entstanden sein, sondern gibt sich ohne weiteres als Entlehnung, was auch die Bibel andeutet, wenn sie vorschreibt (Ex. 34, 22): „Das Fest der Plejaden sollst du m i r (d. h. Jahwe) feiern" und weiter (Num. 28, 26): „Am Tage der Frühopfergaben, wenn ihr J a h w e a l s e u r e r P l e j a d e n g o t t h e i t ein Speisopfer von neuem Getreide darbringt, sollt ihr Versammlung des Heiligen abhalten." Ein Fest der Plejaden kann nur dort zu Hause sein, wo die Plejaden eine dominierende Stellung im Kultus inne haben. Deshalb kommt Babylon als seine Heimat nicht in Betracht: hier stand die Plejadengottheit außerhalb der Reihe der kultfähigen Götter. In Assyrien war sie höher bewertet: doch scheinen ihr auch hier die Ehren eines eigenen Kultus gefehlt zu haben, da wenigstens von keinem ihr gewidmeten Tempel etwas bekannt ist. In Mesopotamien und speziell in Harran wurden zwar die Plejaden als vollgültige Gottheit genommen; doch da ihr Kultus sie immer nur im Gefolge anderer Götter, wie des Schamāl-Anu und des Mondgottes, zeigt, so hätten sie ein irgendwie hervorragendes Fest mit ihrem Namen kaum decken können. Vermutlich aber waren in der kanaanitischen Zone die Bedingungen für die Entstehung eines speziellen Plejaden-Festes wohl vorhanden. Hier reden Eigennamen und Darstellungen (Taf. 2, No. 2) von den Plejaden als vollgültiger Gottheit, die auf die Ehre eines eigenen Festes wohl Anspruch machen konnte. Von der Existenz eines solchen besitzen wir allerdings aus der phönizischen Zone keine direkte Nachricht; doch den Widerschein eines solchen nehmen wir wahr auf einem Gebiete, das zahlreiche Einflüsse von Phönizien her erfahren hat: in Griechenland.

Zu Delphi fand in jedem neunten Jahre ein S e p t e r i o n[1]) genannter Festakt statt, der in einer mimisch-symbolischen

1) Die Überlieferung des Namens schwankt zwischen Septerion und Stepterion; ich halte letzteres für eine sekundäre Form, die den Ausdruck Septerion unter Anlehnung an die Wurzel στέφω begrifflich machen sollte.

Vorführung der Hauptmomente eines Kampfes zwischen Apollo und einem Drachen bestand. Nach Notizen bei Plutarch und Strabo hat man sich seinen Verlauf ungefähr folgenderweise zu denken.[1]) Innerhalb des Heiligtums des Apollo war auf dem unweit des Ausganges gelegenen Festplatze eine leichte Holzhütte (καλιάς, σκηνή) aufgebaut und auf ein tischförmiges Untergestell gesetzt. Gegen diesen Bau richtete sich dann der Angriff einer Prozession von Fackelträgern, denen ein Knabe voraufschritt. Zur Nachtzeit in aller Stille kam man heran, warf Feuer in die Hütte, stieß den Tisch um und floh dann eiligst, ohne umzuschauen, aus dem Tempelbezirk ins Freie. Während die Begleiter des Knaben Triumphrufe ausstießen, wurde anscheinend noch dargestellt, wie der Knabe als Flüchtling umherirrte, sich allerlei knechtlichen Diensten unterzog und endlich fern von Delphi, im thessalischen Tale Tempe entsühnt und gereinigt wurde, von wo er mit einem Lorbeerzweig in der Hand nach Delphi zurückkehrte.

Die klassische Altertumsforschung hat schon angefangen damit zu rechnen, daß diese Septeriondarstellung für Delphi eigentlich etwas Fremdes bedeute. Wie sie nicht im Normaljahre, sondern am Ende einer neunjährigen Schaltperiode, vermutlich im Schaltmonate selbst, stattfand, so wird sie kaum zum ursprünglichen Bestande des delphischen Festkreises zu rechnen sein. Seine Endszene weist auf Tempe hin; der von dort geholte Lorbeer scheint zu den Requisiten des Kampfspiels gehört zu haben: so liegt es nahe, den delphischen Festakt für einen Ableger eines in Tempe ähnlich gespielten zu nehmen. Mit dieser Zurückführung des Festes auf Nordthessalien stehen wir aber nicht an seiner Wiege; diese stand überhaupt nicht auf griechischem Boden. Daß vom Peneus durchflossene Tal Tempe und speziell das Mündungsgebiet dieses Flusses bildete eine natürliche Pforte für den Eintritt überseeischen Wesens in das nördliche Griechenland. Auch die Phönizier werden durch dieselbe ihren Weg genommen haben, um ihre Waren den Pelasgern zuzuführen und werden mit ihren materiellen Werten auch ihre geistigen zurückgelassen haben. Die Septerionfeier zeugt dafür; denn sie verliert alles Rätselhafte, das ihr anhaftet, wenn man sie als den Nachklang einer im phönizischen Kulte ähnlich wie in dem von

1) Martin P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung, S. 150—59.

Harran und Babylon heimisch gewesenen Feier des Plejadenmythus, als ein eigentliches Plejadenfest nimmt.

Schon der Name Septerion berechtigt zu dieser Ansicht; ich finde darin das semitische Wort für Sieben (Sibitti, Schibᵊat), d. i. in diesem Falle die Siebengottheit, wieder, dem eine bei griechischen Festnamen häufige Endung angehängt ist. Die Weise, wie dieses griechische „Plejadenfest“ sich abspielte, trägt ganz den Stempel des Symbolismus an sich, der uns im babylonischen Neujahrsfeste und im harranischen Mysterium vom 27./III. begegnete. Das leichte Zelt, das als Feind Apollons angesehen und deshalb bekämpft und verbrannt wurde, stellte — so seltsam es klingt — nichts anderes dar als die Plejadengottheit; denn unter dem gleichen Symbole tritt sie auch im babylonischen Kulte uns entgegen. Einer der spätesten Keilschrifttexte [1]) kultisch-mythologischen Inhalts sagt, indem er von Göttersymbolen redet, die das Bett eines Kranken umgeben sollen: „Die Rohrhütten (urigallē), die zu Häupten des Kranken aufgestellt sind, bedeuten die Sieben, die großen Götter, die Kinder der Ischchara.“ Danach hat man in dem Zelte der delphischen Darstellung nicht etwa nur die Behausung des Plejadendrachen zu erkennen, sondern diesen selbst. Der Angriff gegen das Zelt erfolgte zur Nachtzeit: der Angreifer gehört somit wie der Angegriffene unter die Phänomene des Nachthimmels, war im letzten Grunde Marduk-Orion. Dasselbe bezeugt die Weise seines Auftretens. Als ein Knabe „dessen Eltern noch leben“, kommt er von Tempe hergezogen, um dem Drachen zu Leibe zu gehen: das paßt recht gut zu Marduk, Eas, des Ozeangottes, und der Damkina jungem Sohn; denn seine Heimat Tempe ist Poseidons eigenstes Reich, Poseidon aber, der Gott „der unter der Erde fährt“ (γαιήοχος) in diesem Falle der babylonische Ea. Unsere Berichte lassen den göttlichen Knaben nicht selbst in den Kampf eingreifen; dennoch muß er daran teilgenommen haben, weil sonst unverständlich wäre, weshalb die ganze Schuld der Tötung des Drachen auf sein Haupt fällt. Er greift den Drachen an — aber vermutlich nicht mit Waffen, sondern mit dem Lorbeerreis, das er jedes neunte Jahr aus Tempe nach Delphi brachte: damit würden wir

1) Veröffentlicht von Straßmaier in ZA VI (1891), S. 241 ff., übersetzt von Zimmern: Zum bab. Neujahrsfest, S. 129.

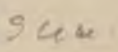
bei dem von uns aus Abbildungen erschlossenen Zuge der Plejadensage stehen, daß Marduk die Siebengötter durch Vorhalten eines Beschwörungskrautes kraftlos macht.[1]) Seine Begleiter verbrennen die Hütte mit ihren Fackeln: Pfeile, die in Fackeln auslaufen, werden auch im harranischen Plejadenmysterium vom 27./III. beim Angriff gegen die Siebengötter verwendet. Nach seinem Siege flieht der Gott nach Tempe, d. h. in seine Heimat. Dieser Flucht liegt die astronomische Idee zu Grunde, daß, wenn die Plejaden vom Frühmorgenhimmel verschwinden, auch Orion wieder zum Südhimmel niedertaucht. Der Flucht des Gottes folgt seine erst nach langem Bemühen erzielte Reinigung von der Blutschuld des Mordes, die auf ihn gefallen ist. Dieser Zug kann unmöglich sehr alt sein; er wird dort entstanden sein, wo man

---

1) Wenn das Original des Apollo von Belvedere — wie man jetzt annimmt — in der Rechten ein Lorbeerreis trug, so ist auch damit wohl auf die Wirkung angespielt, die es als Beschwörungskraut beim Drachenkampfe ausgeübt hatte. — Auch die antike Romanliteratur kannte wohl die Geschichte von Apollo, der mit den Plejaden — und zwar auf babylonischem Boden — zu kämpfen hatte. Das geht aus verschiedenen mittelalterlichen, auf Byzanz zurückweisenden Erzählungen hervor, z. B. der altrussischen „Sage vom babylonischen Reiche“ (Arch. f. slav. Phil. 2, 129 ff.) und dem mittelhochd. „Apollonius von Tyrlant“ des Heinrich v. Neustadt. In letzterem wird ausgeführt (v. 8073 ff.), wie König Nemrot einmal den Apollonius aufforderte, zum „wüsten“ Babylon zu ziehen, um ihm von dort ein „Zeichen“ zu holen. Der Held macht sich auf, findet die Stadt, trifft aber nichts Lebendes darin als zwei schachspielende Kentauren, Piramort und seine Frau Pliades, die Tochter des Achiron. Nachdem er sie beide besiegt hat, muß ihm Pliades ihre zwei Ringe und einen Heftel abtreten; auch nimmt er ihnen die Schachsteine weg. Wie er Babylon verläßt, fällt ihn ein großer Drache an; ein Zauberkraut, das er bei sich führt, gibt ihm Kraft, ihn zu erlegen. — S. Singer (Zeitschr. f. d. Altert. 44, S. 337) hat hinter dieser Erzählung einen alten astronomischen Mythus vermutet, in welchem Apollo (= Apollonius) und die Plejaden (= Pliades) als Gegner aufgetreten wären. Ein Apollo, der in Babylon mit den Plejaden kämpft, würde aber direkt auf den Marduk des Plejadenmythus hinweisen. Bei dieser Annahme fänden zahlreiche Einzelheiten der genannten Erzählung ihre Erklärung, z. B. die Kentaurennatur der Pliades, die der spätbabyl. Entwicklung des Plejadentypus entspräche, das Zauberkraut des Apollonius, in welchem Marduks Lebenskraut zu erkennen wäre, die Abstammung der Pliades von Achiron, der die Unterwelt, die Heimat der Siebengötter, personifizieren könnte. Sollten dann die Schachsteine vielleicht mit dem Siebenkugelemblem der Plejaden zusammenhängen? — Die russische Sage läßt Gesandte des Kaisers auf der Spur eines Hasen nach Babylon gelangen: ein Hase begleitete aber auch sowohl Marduk wie Orion in den Plejadenkampf (s. S. 55, 57).

die Plejadengottheit ähnlich hoch einschätzte wie Marduk, also wohl in Kanaan. Er läßt uns auch vermuten, daß bei der Septerionfeier eigentlich nicht der Sieger, sondern der Besiegte Hauptperson war. Alles in allem genommen spiegelt der delphische Septerionfestakt den altorientalischen Plejadenmythus in phönizischer Färbung wieder; auf Delphi geht dabei wohl nur zurück, daß das, was im Orient ein über eine Reihe von Wochen sich erstreckendes Fest war, zu einer in einer Nacht sich abspielenden Zeremonie zusammenschrumpfte.[1])

Der Verlauf des Septerionfestes legt den Gedanken an ein phönizisches „Schibat"-Fest nahe: von diesem zum israelitischen „Schabuʿoth"-Feste wäre an und für sich kein großer Sprung; doch läßt sich wohl noch eine Station zwischen beiden ansetzen. Eine Stadt des südkanaanitischen Binnenlandes trägt die Plejadengottheit in ihrem Namen: es ist Beerschebaʿ „der Brunnen der Plejaden". Sie hatte nach Amos Zeugnisse einen eigenen Dōd oder Stadtgott, dessen Kult selbst zahlreiche Israeliten zur Wallfahrt nach Beerschebaʿ bewog. Wenn der Prophet seinen Namen auch verschweigt, so kann man ihn doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit als Schebaʿ, d. i. Plejadengottheit, ansetzen. Die Wallfahrt nach Beerschebaʿ setzt die Existenz eines größeren Festes des Stadtgottes, also ein Ḥagg Schebaʿ „Plejadenfest" voraus. Es ist verlockend, dieses Fest für das eigentliche Vor-



1) Die Zusammenfassung der verschiedenen Einzelzüge von Marduks Plejadenkampf, wie sie uns die babylonischen, harranischen und delphischen Mysterien vorführen, ergibt folgendes Bild: Marduk, von seinem Vater Ea zum Kampfe ermutigt, rüstet sich; es gelingt ihm den Bogen Nergals in seine Hand zu bekommen. Eine nicht minder wirksame Waffe, ein Beschwörungskraut, gibt ihm anscheinend sein Vater mit. Voll Mut geht er den Plejadendämonen entgegen, die ihren früheren Freveln gerade noch den hinzufügen, daß sie den heiligen Baum von Eridu zu entblättern streben. Das ihnen von Marduk vorgehaltene Beschwörungskraut schwächt sie, so daß ihr Gefangener, der Mond, sich frei macht, wieder wachsend am Himmel emporsteigt und der Herrschaft der Ischtar ein Ende macht. Die Plejaden stürmen auf Marduk ein; dieser schießt 15 Tage lang den Inhalt seines Köchers, 12 Brandpfeile, gegen sie ab und streckt sie damit zu Boden. — Dazu als späterer babyl. *Zusatz*: Marduk gewährt den von ihm besiegten Plejadengöttern Gnade. Weiter als aramäisch-kanaanitischer Zusatz: Marduk muß sich, weil er Blut von Göttern vergossen hat, einer längeren Reinigung und Sühnung unterziehen.

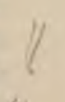


bild des israelitischen Ḥagg Schabuʿoth zu nehmen; denn Beerschebaʿ war eine der klassischen Stätten der altisraelitischen Geschichte, als Aufenthaltsort der Erzväter wie als Schlüssel der Südgrenze Israels. Was in ihr Geltung hatte, konnte im übrigen Israel leicht auf Nachahmung rechnen.

Hängt das israelitische Pfingstfest mit irgend einem in Kanaan gefeierten Plejadenfest zusammen, so steht er dadurch zugleich in mehr oder minder naher Beziehung zu den verschiedenen aus dem Plejadenmythus entwickelten orientalischen Festen. Das führt uns zur Frage: Wie äußert sich bei ihm dieser Zusammenhang? Welche auswärtigen Einflüsse sind bei ihm noch nachweisbar?

Es scheint zur Zeit aussichtslos, aus dem israelitischen Pfingstfeste Züge herauszuschälen, die ausschließlich babylonisch wären; denn Israel knüpft in der Entwicklung seiner religiösen Satzungen, zumal der kultischen, wohl nirgendwo unmittelbar an Babylon an. So kann man sich darauf beschränken, nach Zügen zu forschen, die auf Mesopotamien, speziell Harran, sowie auf Kanaan hinweisen. Wüßten wir über die großen Feste Kanaans näher Bescheid, so würde vielleicht die Annahme direkter Einwirkung seitens Harrans auf das Pfingstfest hinfällig; aber in Anbetracht, daß uns kanaanitische Religion noch ein recht leerer Begriff ist, möge das, was sich nur in Harran, nicht aber in Kanaan nachweisen läßt, vor der Hand als harranisch gelten.

Unter dieser Reserve kann man wohl von harranischen Einflüssen auf die Zeitdauer und auf den Schlachtopferritus des israelitischen Pfingstfestes sprechen. Wie wir oben sahen, erstreckte sich Harrans Mondfest über eine Periode von 49 bis 51 Tagen. Es zerfiel in zwei ungleiche Hälften: in die durch einen Monat währende Zeit des Fastens für den Mond und eine Anzahl daran sich schließender Freudentage. Das israelitische Pfingstfest tritt uns in der Bibel als eine Veranstaltung entgegen, die aus einer 49tägigen Vorbereitungszeit und einem diese abschließenden Festtage besteht. Die Übereinstimmung beider Feste in der Zahl der Tage könnte ein Spiel des Zufalls genannt werden, besonders wenn Nachdruck darauf gelegt wird, daß von der für Harrans Fest wesentlichen Teilung in eine traurige und eine freudige Hälfte die Bibel nichts andeutet. Aber was wir in dieser Hin-

sicht im Bibeltexte vermissen, holt die spätjüdische Tradition der Pfingstfestfeier nach. In ihrem Lichte gesehen zeigt zunächst die ganze 49 tägige Vorbereitungszeit gottesdienstlichen Charakter; denn das Abzählen der sieben Wochen, das sogenannte Omern, wird dadurch, daß es stehend geschieht, als eine Art von Gebet gekennzeichnet. Weiter teilt diese Tradition die Omerzeit in zwei nach Zeit und Stimmung verschiedene Hälften. Die erste, die vom 1. bis 32. Tage reicht, gilt als eine Trauerzeit, während welcher Heiraten und Tanzen, Baden und Sichscherenlassen unstatthaft sind. Dieser Zustand, der vorübergehend am Neumondtage des 2. Monats aufgehoben wird, ändert sich wesentlich mit dem 33. Tage, dem sogenannten Lag be-Omer. Ohne Festtag höherer Ordnung zu sein, wird er doch freudig begangen und zwar besonders von der heranwachsenden Jugend. In kabbalistischen Judengemeinden, wie sie vor allem der Orient aufweist, besteht der Brauch, am Lag be-Omer den Knaben Bogen und Pfeile in die Hand zu geben und sie damit schießen zu lassen, sowie auch Feuer anzuzünden. Nach dem 33. Tage setzt zwar wieder eine geschlossene Zeit ein, die aber leichter genommen wird als die vorhergehende. Was der Talmud zur Erklärung des Trauercharakters der 49 Tage und der Einrichtung des Lag be-Omer vorbringt, trägt, wie schon früher (S. 21) bemerkt ist, den Stempel der Unwahrscheinlichkeit an der Stirne; ferner ist unannehmbar, wenn die Kabbalisten dem Bogenschießen der Knaben symbolische Beziehung auf den Tod des Simon ben Jochai geben.[1]) Aller Wahrscheinlichkeit ist aber das, was die Juden an Pfingstbräuchen unverstanden ausüben, ähnlich auch schon mit dem altisraelitischen Pfingstfeste verbunden gewesen; denn es erinnert uns in mancher Beziehung an die Weise, wie man in Harran die Zeit der Bedrängung und Befreiung des Mondes beging. Die strenge Trauerzeit vom 1. bis 32. Omertage entspricht dem Monate, während dessen man in Harran für den Mond fastete und trauerte. Das Fest Lag be-Omer deutet auf das Erscheinen Marduks zur Rettung des Mondes, wie es Harran am 8./1. gefeiert haben wird. Wenn die Knaben bei der Feier von Lag be-Omer in den Vordergrund treten, so läßt sich solches passend damit zusammenbringen, daß der jugendliche Gott Marduk,

---

1) S. Jewish Encyclopedia sub „Lag Beomer“.

der „Knabe“ des delphischen Septerionfestes, es war, der, als die älteren Götter sich rat- und tatlos zeigten, sich zur Rettung des Mondes aufmachte. Dann wird aber auch das Bogenschießen der Knaben ursprünglich dasjenige von Gott Marduk versinnbildlicht haben, somit ein Gegenstück zu dem harranischen Mysterium vom 27./III. bilden. Die mehr und mehr zur Pfingstfreude sich steigernde Stimmung der Zeit nach Lag be-Omer bezieht sich gleich den Festen, die Harran bald nach dem 8./I. feierte, auf Marduks Erfolge gegenüber den Plejaden; der Pfingsttag selbst wäre dann, wie in Harran der 28./I., der Endpunkt des Kampfes, Marduks Siegesfest. Daß diese Zusammenhänge von seiten der Israeliten jemals noch lebendig empfunden wurden, soll damit keineswegs gesagt sein; sie werden sich vielmehr schon früh auf Gleichheit der äußeren Formen beschränkt haben.

Daß die erste Hälfte des Festkreises bei den Juden 33 Tage und nicht wie in Harran 31 zählt, bleibt unerklärt, hat aber insofern wenig Befremdendes, als auch schon die Harranier sie um einen Tag länger feierten, als ihr altbabylonisches Vorbild, der Plejadenmonat, währte.

Mit Harran könnten ferner Zahl und Beschaffenheit der israelitischen Pfingstopfer, wie sie Lev. 23, 18 vorschreibt, in Zusammenhang gebracht werden. Die Opferung eines Stieres fände sein Analogon in dem am 8./I. und 20./I. dem harranischen Mondgotte dargebrachten Stieropfer. Die sieben Lämmer wird man um so eher mit der gleichen Anzahl von Lämmern zusammenbringen, die am 8./I., 20./I. und 28./I. den Siebengöttern in Harran fällig waren, weil dieses Opfer auch im Plejadenkulte von Beerschebas eine Rolle gespielt zu haben scheint (S. 63). Endlich könnten die zwei männlichen Schafe den zwei Lämmern entsprechen, die in Harran am 8./I. für Marduk und die „Satansgötter“, am 20./I. und 28./I. aber für Anu und den „Herrn der Stunden“ geschlachtet wurden.

Die von uns als harranisch bezeichneten Züge des Pfingstfestes weisen Übereinstimmung mit der Idee des älteren Plejadenmythus auf. Neben ihnen stehen aber andere, die von ihr bedeutend abweichen, indem statt Marduks oder des Mondgottes die Plejaden als Hauptträger der Festidee auftreten. Sie entstammen allem Anscheine nach der Entwickelung, welche das alte Fest in kanaanitischer Zone erfahren hat. Von solchen

anaanitischen Zügen des Pfingstfestes treten besonders zwei in en Vordergrund: die Verschiebung des Festtermins und ie Einfügung von Erntefestgebräuchen.

Der Termin der israelitischen Pfingstfeier fällt gut 5 Wochen päter als der des harranischen oder auch babylonischen Festes. ls Grund für diese zeitliche Verschiebung hat man eine Ver- nderung der Festidee anzunehmen. Das altorientalische Fest onnte wegen seiner Betonung der Errettung des Frühlingsmondes icht anders als gegen Frühlingsanfang gefeiert werden; wo sich ber ein Kult der Plejaden entwickelt hatte, da lag es nahe, das lejadenfest erst mit der Zeit des Frühaufgangs der Plejaden eginnen zu lassen. Dieser war um 5000 v. Chr. auf den Anfang es letzten Wintermonats gefallen und in den folgenden Jahr- usenden langsam vorgerückt, bis er gegen 2000 in der Mitte es ersten Frühlingsmonates stattfand. Da der israelitische Pfingstkreis m 16. dieses Monates begann, so ist anzunehmen, daß er sich ach einem Vorbilde vom Jahre 2000 richtete. Ein Bedürfnis, iesen Termin in späterer Zeit gemäß den veränderten astronomischen 'erhältnissen noch weiter vorzurücken, scheint man in Kanaan ie auch in Israel nicht empfunden zu haben.

Daß man ein Recht hat, den Pfingsttermin als entlehnt zu ezeichnen, geht auch aus der Weise hervor, wie er in das israelitische 'estjahr eingefügt worden ist. Dieses gibt sich als wesentlich om Mondlaufe normiert; denn seine Feste fallen entweder in 'ollmond- oder Neumondzeiten.[1]) Einzig das Pfingstfest verleugnet ieses Prinzip. Es stört sogar die israelitische Festreihe, indem s während der Feier des Mazzothfestes seinen Anfang nimmt. olches zeigt, daß von einem alten die Feste Passah-Mazzoth, fingsten und Sukkoth umfassenden Festkreise keine Rede sein ann. Vielleicht daß Passah-Mazzoth und Sukkoth in altem Zu- ammenhange stehen; ihre Verbindung mit Pfingsten ist aber rein ußerlich. Weist nun das israelitische Pfingsten, wie wir glauben, uf Kanaan als seine Heimat hin, so ist für Passah-Mazzoth und ukkoth eine andere Heimat zu suchen: vermutlich Arabien, ie Geburtstätte der mosaischen Einrichtungen.

Kanaanitisch wird weiterhin die Idee von Pfingsten als einem

---

1) Welche Bewandtnis es mit dem scheinbar anders fallenden Versöhnungs- ge hat, werde ich an anderer Stelle darlegen.

Erntefest sein. Die Wochen, während welcher die Plejaden am Morgenhimmel aufgingen, bedeuteten für Kanaan die Zeit der Weizen- und Gerstenernte; die Plejaden, die in Babylon dauernd als Patrone des schärfsten Wintermonats galten, wurden in Kanaan als solche der Früherntezeit angesehen: das wirkte nun auf ihr Fest in der Weise ein, daß bei seinem Zeremoniell auch die Darbringung von Erntegaben vorgesehen wurde. Dadurch ward das Plejadenfest (חג שׁבעות) zugleich zum Tag der Erstlinge (יום הבכורים). Näher betrachtet bestanden die Erntefestzeremonien des Pfingstkreises in einer zweimaligen Darbringung von Ernteprodukten. Sein erster Tag, der 16./I., brachte die Einlieferung der sogenannten Reschīth der Ernte mit sich; sie bestanden in einer Garbe, die man dem Priester brachte, damit er sie vor Gott „webe". Am Schlußtage, dem 6./III., erfolgte dann die Darbringung von sogenannten Bikkurīm, die die Form von zwei richtig ausgebackenen Broten hatten; sie waren für den Gott selbst bestimmt, ob auch die Priester davon essen durften. Zwischen diesen beiden Gaben besteht ein prinzipieller Unterschied; denn die Reschīth sind reine Naturprodukte, die Bikkurīm aber schon in Gebrauch genommene, zu Speisen verarbeitete Früchte. Daß die Darbringung solcher Gaben beim Pfingstfeste kanaanitisch ist, scheint das mosaische Gesetz selbst einzugestehen. Da es nämlich in Num. 28, 26 den Tag der Bikkurīm als denjenigen bezeichnet, an welchem Israel dem Jahwe als seiner Plejadengottheit ein Opfer von neuer Frucht darbringe, so deutet es damit wohl auf solche, die im Gegensatz zu Israel die Bikkurīm nicht dem Jahwe, sondern der Plejadengottheit darbrachten, d. h. auf die Kanaaniter. Ob die Verbindung eines Lammopfers mit der Darbringung der Reschīth wie auch der Bikkurīm von Kanaan beeinflußt ist, liegt für uns im Dunkel.

Zwar nicht die Bibel, wohl aber die spätjüdische Tradition die, wie wir oben sahen, keine zu verachtende Zeugin für altisraelitische Gebräuche ist, belehrt uns über einige weitere den Plejaden geltende Züge des Pfingstfestes, die auch wohl als kanaanitisch zu gelten haben. Es herrscht am jüdischen Pfingsttage der Brauch, Häuser und Synagogen mit Blumen und Grün zu schmücken und Kränze auf dem Haupte zu tragen; weiter das Festmahl vorwiegend aus Speisen herzurichten, die aus Mehl, Milch und Käse bestehen. Man könnte hierin den Ausdruck der Freude übe

eine glückliche Beendigung der Ernte erblicken. Eine spezielle Erinnerung an die Erntegottheit, d. h. die Plejaden, bewahrt aber wohl die Sitte, als Hauptgericht einen Kuchen, der in sieben Spitzen ausläuft, aufzutragen.[1]) Deuten ihn die frommen Juden als Abbild des Berges Sinai, so werden wir in ihm lieber einen Hinweis auf die trotz ihrer Siebenzahl doch einheitliche Plejadengottheit sehen.

Das Vorhergehende ließ uns erkennen, daß die Israeliten das Pfingstfest nicht geschaffen, sondern übernommen haben, und zwar ohne dabei seine Formen wesentlich zu verändern. Aber eingestellt in den israelitischen Kult zeigte es doch sofort ein anderes Gesicht; denn ob sein Name auch noch auf die Plejaden deutete, aus seinem Inhalte waren diese verdrängt durch den Gott Israels, Jahwe. Um die Bedeutung dieser Veränderung richtig einzuschätzen, ist die Frage zu beantworten: In welchem Verhältnis stand für die Israeliten Jahwe zu den Plejaden? Nach allem, was die Bibel darüber verlauten läßt, nahm man beide als in ihrem Wesen durchaus verschieden; dazu wurde für Jahwe die Stellung eines über die Plejaden gebietenden Herren beansprucht. So stellt das mosaische Gesetz die Plejadengottheit als von Gott Jahwe überholt dar, wenn es (Num. 28, 26) vom Pfingsttage als einem solchen redet, „an welchem ihr (d. h. die Israeliten) Jahwe als eurer Plejadengottheit (bezw. Jahwe, der für euch die Plejadengottheit ist) ein Speiseopfer von neuer Frucht darbringt"; das Gleiche scheint der Eigenname Jehoschebas „Jahwe ist die Plejadengottheit" zu besagen. Aufs deutlichste sprechen es verschiedene Propheten aus, daß von den Plejaden als Gottheit überhaupt nicht zu reden sei. So nennt Amos (5, 8) Jahwe als denjenigen, der die Plejaden geschaffen habe, Jeremias (5, 24) läßt ihn die Plejaden, an welche die Ordnung der Ernte gebunden sei, hüten und für Habakuk (3, 9) sind die Plejaden nur eine Waffe für die Hand von Israels Gott. Da nun auch im Bereiche des ganzen Plejadenmythus keine Götterpersönlichkeit nachzuweisen ist, die nach Namen oder Wesen mit Jahwe zusammengestellt werden könnte, so ist die Übertragung der Ehren des Pfingstfestes auf Jahwe in der Weise zu deuten, wie wenn biblische Dichter Jahwe die Ehre der Besiegung Rahabs, d. h. einer Heldentat Marduks beilegen. Da er der

1) S. J. Buxtorf, Synagoga Judaica[3] (Basel 1680), S. 444.

Gott im eigentlichen Sinne ist, so gebühren ihm auch die Ehren aller anderen Götter. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bedeutet die Einsetzung Jahwes an Stelle der Plejaden eine grundlegende Veränderung im Wesen des Pfingstfestes, die das Absterben aller auf Jahwe nicht unbedingt passenden Zügen der Festfeier zwar nicht sofort bewirkte, so doch einleitete.

Die Folgen dieser inneren Erneuerung des Pfingstfestes würden wohl mehr in die Augen springen, wenn wir die volle Tragweite eines Begriffes verständen, der mit Pfingsten unlösbar verbunden ist, nämlich Miḳra-Ḳodesch (מקרא־קדש). Lev. 23, 21 schreibt vor, daß am Pfingsttage Miḳra-Ḳodesch abgehalten werden solle; nach Num. 28, 26 hat es sogar für wesentlicher zu gelten als die Darbringung des Speiseopfers. Die bisherige Deutung von Miḳra-Ḳodesch scheint uns sein Wesen nicht getroffen zu haben. Schon aus grammatischen Gründen ist nämlich eine Übersetzung, wie „Versammlung beim Heiligtume" oder „gottesdienstliche Zusammenkunft" nicht zulässig. Eine wörtliche Übersetzung führt zunächst zur Wiedergabe durch „Zusammenberufung des Heiligen". Was ist aber das Heilige? Wenn es sich um heilige Personen handelt — was wegen der Verbindung mit Zusammenberufung hier anzunehmen ist — so bedeutet es den Gegensatz zu den Profanen. In der israelitischen Gemeinde waren beide Elemente vertreten und zwar so, daß was nicht heilig war, als profan galt. Das wichtigste Dokument für diese Zweiteilung der Gemeinde bildet der Bericht über den Aufstand von Ḳoraḥ und seinem Anhange (Num. 16). Sie stellen gegen Moses und Aron die Behauptung auf: „Die ganze Gemeinde besteht aus Heiligen, in deren Mitte Jahwe ist." Die unbedingte Zurückweisung dieser Behauptung durch Moses beweist, daß der Gegensatz von Heiligen und Nichtheiligen ein Kernpunkt des älteren Gesetzes war. In ihm werden als die Heiligen der Gemeinde die Priester und Nasiräer[1]) erwähnt; alle übrigen, auch die Leviten eingeschlossen,[2]) sind nicht heilig, d. h. profan.

---

1) Vgl. Num. 6, 5.

2) Als heilig gelten die Leviten allerdings in jenen Schriften, wo sie als mit den Priestern identisch auftreten. Daß aber der nichtpriesterliche Levitismus, wie ihn Lev. und Num. vertreten, ursprünglicher ist als der priesterliche, werde ich anderswo begründen. Vorläufig sei nur auf meinen Artikel „Ein Schauspiel für Kemosch" (ZDMG. LXI, S. 81 ff.) verwiesen.

Es ist hier nicht der Platz, die für die Auffassung des alten Bundes äußerst wichtige Frage nach der Scheidung der Gemeinde in Heilige und Nichtheilige eingehender zu erörtern; für uns genügt es einen Anhalt dafür gefunden zu haben, daß Miḳra-Ḳodesch bedeute „Einberufung des Heiligen, bezw. der Heiligen (der Gemeinde).“

Zu dieser Auffassung gelangt man auch auf einem anderen Wege. Als ein Synonym von Miḳra-Ḳodesch findet sich der Ausdruck ꜥAṣârå (עֲצָרָה) oder ꜥAṣereth (עֲצֶרֶת). Er ist in Lev. 23, 36 dem Worte Miḳra-Ḳodesch als Glosse beigefügt, und in Nehem. 8, 18 tritt er als vollwertiger Ersatz desselben auf, so daß man wohl annehmen muß, er sei ein vulgärer oder auch späterer Ausdruck für Miḳra-Ḳodesch. Seine Bedeutung ist — entsprechend der Wurzel ꜥâṣar „abschließen“ — „Abschließung“; daß aber an eine Abschließung ritueller Art, nämlich die der Heiligen der Gemeinde von den Profanen dabei zu denken ist, lehrt der in II Könige 10, 18 ff. gegebene Bericht von den Maßnahmen des Jehu gegen den Baalskult. Jehu glaubte diesem den Todesstoß zu versetzen, wenn er alle „Diener Baals“ (עֹבְדֵי בעל) umbringen ließe. Er befahl zu diesem Zwecke: „Macht eine heilige ꜥAṣârå̄ für Baal“ (קַדְּשׁוּ עצרה לבעל), woraufhin „alle Diener Baals“, die in ganz Israel waren, in Samaria erschienen. Als das Heiligtum Baals von ihnen ganz angefüllt war, jeder von ihnen aus der Kleiderkammer sein für die Zeremonie des Festes notwendiges Kleid erhalten hatte und unter Schlacht- und Brandopfern der Kultakt begann, schickte Jehu 80 Bewaffnete in das Heiligtum, die mit ihren Schwertern die sämtlichen darin versammelten Baalsdiener niedermachten. Wenn hier der Raum eines Tempels alle „Diener“, die Baal in Israel hatte, fassen konnte, wenn 80 Bewaffnete hinreichten, sie zu überwältigen, so sind unter den Dienern Baals gewiß nicht alle Baalsgläubigen zu verstehen, sondern ein engerer Kreis seiner Verehrer, und die ꜥAṣârå̄ des Baal bestand somit in einem Feste für „Esoteren“.

Hieß der Akt des Miḳra-Ḳodesch in späterer Zeit ꜥAṣârå̄, so der daran Beteiligte ꜥAṣūr (עָצוּר) oder Neeṣår (נֶעְצָר).[1]) Als ein solcher tritt in I Sam. 21, 8 Doeg auf, welcher wegen seiner

---

1) Gegensatz ist ꜥâzūb (עָזוּב) „ledig“, nämlich der Rechte und Pflichten des ꜥâṣūr.

Eigenschaft als „Neeṣār vor Jahwe“ Eintritt zum Inneren des Heiligtums von Nob hatte; ferner Schemajah (Nehem. 6, 10 f.), dem es als ʿAṣūr erlaubt war, den Innenraum des Tempels von Jerusalem zu betreten, wohin ihm selbst ein Nehemias, weil er ein Profaner war, nicht folgen durfte. In einem gewissen Gegensatz dazu scheint es zu stehen, daß der Prophet Jeremias (36, 5 f.) sich weigerte, im Hinblick auf seine Eigenschaft als ʿAṣūr den Tempel zu betreten, wo das Volk sich gerade zu einem Fasten versammelt hatte. Aber auch dieses paßt in das Bild der zweigeteilten Gemeinde. Ging die Scheidung bis in die Tiefe der Gemeinde, so erstreckte sie sich sicher auch auf den Kult, und es muß kultische Akte gegeben haben, die ausschließlich nur einen von beiden Teilen angingen. Erst unter diesem Gesichtspunkte sind die israelitischen Feste recht zu verstehen. Wo das Gesetz bei einem von ihnen Miḳra-Ḳodesch anmerkt, da kam das profane Volk als Festteilnehmer nicht in Betracht. Das ist aber der Fall beim 1. und 7. Tage des Mazzothfestes, beim 1. und 8. Tage vom Sukkothfeste, beim Neujahrs- und Versöhnungsfeste. Der letzte Tag der Pfingstfeier ging sowohl die Profanen wie die Heiligen an; aber seine Beschreibung in Lev. 23, 15–21 läßt durchblicken, daß der Festakt für die letzteren erst nach Beendigung der Erntefestzeremonien einsetzte.

Es wäre vergebliche Mühe ermitteln zu wollen, unter welchen Formen sich der Gottesdienst der israelitischen „Heiligen“ abgespielt habe. Könnte man für denjenigen von Pfingsten im Hinblick auf früher besprochene babylonische und harranische Pfingstkulte auf mimisch-symbolische Darstellungen raten, so wird eine nüchterne Forschung doch lieber vollständiges Nichtwissen bekennen. Nur eines darf man als sicher behaupten, daß das religiöse Leben der Gemeinde am stärksten in dem Kreise der Heiligen pulsiert habe, und nachdem einmal Pfingsten seinen Charakter als israelitisches Fest durch Einsetzung Jahwes an Stelle der Plejadengottheit bekommen hatte, wird das Miḳra-Ḳodesch von Pfingsten der Boden gewesen sei, auf dem die Konsequenzen dieser Änderung sich zuerst bemerkbar machten.

In demjenigen, was Lev. 23, Num. 28, endlich auch Ex. 23 und 35 über die Feier von Pfingsten vorschreiben, glaube ich die Form zu erkennen, unter welcher Israel dieses Fest bald nach dessen Entlehnung aus dem kanaanitischen Kulte begangen habe.

Es blieb aber bei dieser nicht stehen; schon im deuteronomistischen Gesetze regte sich der Trieb, es nach anderer Richtung hin umzugestalten. Ehe wir auf diese Fortentwicklung eingehen, muß noch kurz eine Institution des israelitischen Gesetzes ins Auge gefaßt werden, die einen Seitentrieb der israelitischen Pfingstfeier darstellt, nämlich das Jobeljahr.

An die Festtabelle (Lev. 23) schließt sich, nur getrennt durch kleinere Kultusvorschriften und einige Strafgesetzparagraphen, als organische Folge das Sabbath- und Jobeljahrgesetz (Lev. 25) an. Letzteres verfügt (v. 8—12): (8) „Du sollst dir sieben Sabbathjahre abzählen, nämlich 7 mal 7 Jahre, so daß die Zeit der sieben Sabbathjahre dir 49 Jahre ausmacht. (9) Und du sollst im 7. Monate am 10. Tage die Alarmtrompete erschallen lassen; am Versöhnungstage sollt ihr überall in euerm Lande die Trompete erschallen lassen. (10) Und ihr sollt das 50. Jahr heiligen und im Lande Restitution (דְּרוֹר) proklamieren für alle seine Bewohner; ein Jobel (יוֹבֵל) soll es euch sein, in welchem ein jeder von euch wieder zu seinem Besitze gelangt und zu seinem Geschlechte zurückkommt. (11) Als ein Jobel soll es, d. h. das 50. Jahr, euch gelten; nicht dürft ihr säen noch den Nachwuchs einernten, noch auch von den unbeschnittenen Weinstöcken Trauben lesen. (12) Denn ein Jobel ist es, das euch als heilig gelten soll; doch vom Felde weg mögt ihr essen, was es trägt."

Nach Wellhausen (Proleg.[6], S. 113 f.), dessen Ansicht die jetzt herrschende ist, wäre der israelitische Jobel, bezw. das israelitische Jobeljahr dem israelitischen Pfingstfeste nachgebildet, ähnlich wie das Sabbathjahr dem Sabbathtage. „Jobel", sagt er, „ist eine künstliche Einrichtung, aufgebaut auf den Brachjahren, als Erntesabbathen, nach der Analogie des Pfingstfestes." „Wie der 50. Tag nach den 7 Sabbathtagen als Schlußstein der 49tägigen Periode gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den 7 Sabbathjahren als Schlußstein der 49jährigen." „Das Jobeljahr, auf alle Fälle vom Sabbathjahre abgeleitet, ist noch jünger als dieses."

Der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen Pfingsten und dem Jobeljahre leuchtet ein; weniger die Behauptung, das Jobeljahr sei vom israelitischen Pfingsfeste abgeleitet. Es ist Wellhausen entgangen, daß hinter dem Jobeljahre sich ein ähnlich weiter Horizont ausdehnt, wie wir ihn hinter dem israelitischen Pfingstfeste gefunden haben. Das lehrt besonders

eine genauere Betrachtung seiner beiden Hauptbegriffe Derōr und Jōbēl.

Derōr (דְּרוֹר) ist ein juristischer Begriff, der die Restitutio in integrum ausdrückt und zwar sowohl in Bezug auf Personenverhältnisse (vgl. Jerem. 34, 8 ff.; Is. 61, 1) wie auch auf Verhältnisse des Eigentums (vgl. Ez. 46, 17). Ihm entspricht nun im babylonischen Rechte der An durāri,[1]) d. i. „Akt der Restitution“, worunter sowohl die Restitution der persönlichen Freiheit verstanden wird (vgl. Gesetz Hammurabis § 117 und 280) als auch die der früheren Besitzverhältnisse (vgl. große Prunkinschr. Sargons, Z. 137 = KB II, S. 72).[2]) Derselbe Ausdruck und Begriff spielt dann auch in die babylonische Religion hinein, indem Gott Marduk mit dem Beinamen scha an durāri „Der Restitutor“ auftritt.[3]) Nach dem, was wir früher über Marduks Wesen und Taten auseinandergesetzt haben, kann es kaum zweifelhaft sein, daß dieses Epitheton sich auf die von ihm bewirkte Wiederherstellung des durch die Plejaden seiner Freiheit und Herrschaft beraubten Mondgottes bezieht. Das babyl. An durāri steht somit in enger Beziehung zur Pfingstidee; sollte das Gleiche nicht auch mit dem hebr. Derōr der Fall sein? Die entgültige Entscheidung dürfte davon abhängen, was Jōbēl bedeutet.

Zur Zeit sieht man Jōbēl (יוֹבֵל) für eine Erweiterung des Begriffes jōbēl „Widder“ oder „Widderhorn“ an und erklärt „Jahr des Jobels“ sowie auch Jobel allein als ein „Jahr, das mit Blasen des Widderhorns eingeleitet wird.“ Diese Erklärung scheint mir recht bedenklich; denn das Lärmblasen mit dem Widderhorn kam nicht nur dem Anfange eines Jobeljahres zu, sondern auch dem jedes gewöhnlichen Jahres. Auch leuchtet nicht ein, wie „Jahr des Widderhorns“, zu „Widderhorn“ abgekürzt noch eine Zeitbestimmung darstellen könne.

---

1) Das Minäische weist einen in den Konsonanten genau damit übereinstimmenden Ausdruck auf: אנדרר (Glaser 282, 3, 5), wovon neben Schlachtopfern für Aṯtar und dem Erscheinen des Vollmondes die Rede ist. Spätere Forschung möge entscheiden, ob er auch inhaltlich mit An durāri, bezw. דרור verwandt ist.

2) Es ist die Rede davon, daß im Kriege zwischen Sargon und Merodach-Baladan Suti-Beduinen, die im Solde des letzteren standen, sich viel Grundeigentum südbabylonischer Städte angeeignet hatten. Daraufhin nahm Sargon nach Besiegung seines Gegners für „Ur', Uruk, Eridu, Larsa, Zarilab, Kisik und Nimid-Laguda den Akt ihrer Restitution (an durārschun)“ vor.

3) K. 4349, s. Delitzsch, Handwörterbuch, S. 229[1].

Auf der Suche nach einer passenderen Erklärung des Wortes Jōbēl bietet sich uns eine bisher übersehene aus dem Babylonischen dar. Da, wie wir oben (S. 77) sahen, das b von bubbulum arabischem w und weiter hebräischem j entspricht, so läßt sich Jōbēl eng an bubbulum anschliessen — wenn auch mehr in den Konsonanten als in den Vokalen. Bezüglich der Verschiedenheit der Vokale ist aber zu beachten, daß, wenn Jōbēl Lehnwort ist, es doch nicht direkt, sondern auf Umwegen aus dem Babylonischen ins Hebräische gekommen sein wird. Neben der immerhin auffälligen Lautübereinstimmung beider Worte steht nun eine anscheinend große Verschiedenheit ihrer Bedeutungen, insofern bubbulum auf den 30. Tag, Jōbēl aber auf das 50. Jahr geht; doch läßt sich ein Weg finden, der beide verbindet. In Harran hatte sich auf der Basis des babylonischen Neujahrsfestes die Pfingstperiode von 49—51 Tagen ausgebildet, von welcher das Mondfest vom 6./I., d. i. das babylonische Bubbulumfest, den Mittelpunkt ausmachte: sollte nun etwa nach ihm auch die ganze Periode benannt worden sein? Die spätere Sprache Harrans, das Syrische, besitzt ein Wort jobbālå mit der Bedeutung „Periode, längere Zeit". Da es ebenso wie hebr. Jōbēl lautlich mit babyl. bubbulum zusammenhängen dürfte, so wird es vermutlich auch einmal die Bedeutung von „Bubbulum = Pfingstperiode" gehabt haben, die dann weiterhin zu der von „längerer Periode" verblaßte. Von der so erschlossenen 50tägigen Jobel-Periode gelangt man leicht zu einer 50jährigen durch die Annahme, gleichwie von der Mondruhe die bürgerliche Sabbathruhe, sei von der Mondrestitution die Restitution der an Freiheit und Besitz Geschädigten abgeleitet worden, wobei aus praktischen Gründen die Fünfzigzahl von Tagen in eine solche von Jahren umgesetzt wurde. Diese Einrichtung kann nicht auf israelitischem Boden vorgenommen sein, weil im israelitischen Pfingstfeste die Idee der Mondrestitution von derjenigen der Plejaden als Erntegottheiten überholt worden war. Auch sieht man nicht ein, wie die hebräische Sprache, die das Wort Jōbēl als Ausdruck für die Pfingstperiode nirgends aufweist, von sich aus zu dem Namen „Jahr des Jobels, bezw. der Pfingstperiode" hätte gelangen können. Das Jobeljahr ist daher älter als das israelitische Pfingstfest und weist vermutlich eben dahin, von wo Israel sich sein Pfingstfest entlehnte, d. h. nach Kanaan und weiter wohl nach Harran.

Abgelöst vom Ideenzusammenhang mit dem alten Pfingstfeste bildete das Jobeljahr in Israels Gesetz eine Erscheinung, die den Keim der Auflösung in sich trug. Wenn es ohne Bedeutung für die spätere Entwicklung des israelitischen Lebens und Gesetzes blieb, wie die Bibel durch ihr Schweigen über das Funktionieren des Jobelgesetzes dartut, so war das wohl besonders die Folge der Konkurrenz, die ihm durch zwei unabhängig von ihm entstandene Rechtseinrichtungen gemacht wurde. Schon im altsemitischen Rechte scheint die Bestimmung enthalten gewesen zu sein, daß jeder in Knechtschaft geratene Volksgenosse nach verhältnismäßig kurzer Zeit wieder frei sein sollte; das altisraelitische Gesetz legte den Termin der Befreiung auf das 7. Jahr der Knechtschaft (Ex. 21, 2 ff.). Diese ebenso populäre wie wirksame Einrichtung wird es gewesen sein, die die für das Jobeljahr angesetzte Restitution der persönlichen Freiheit in den Hintergrund drängte, zumal diese sie weniger ergänzte als durchkreuzte. Die Restitution des Eigentums aber, wie sie das Jobeljahr vorschrieb, war eine zu ideale Forderung, um jemals als vollgültiger Rechtsbegriff von der Gesamtheit des Volkes angesehen zu werden. Der Drang, sie zu vermindern, war natürlich, und ihm kam es gelegen, daß in Israel eine Bestimmung bestand, die die Idee der Jobelrestitution in mehr praktischer Weise wiederholte. Es war dieses der „Erlaß für Jahwe" (שמטה ליהוה), der darin bestand, daß am Ende von je 7 Jahren ein Schulderlaß für Volksgenossen proklamiert wurde, wobei die Schulden gewissermaßen Jahwe geschenkt wurden. Der Ursprung dieses Erlasses liegt im Dunklen; keinesfalls darf man ihn aus der Jobelrestitution entstanden sein lassen, weil diese ein zivilrechtlicher, jener ein religiöser Akt ist. Da mit dem Schuldenerlass wohl auch die Zurückgabe des Verpfändeten verbunden war, so konnte leicht die Überzeugung entstehen, daß er die Idee der Jobelrestitution, soweit diese praktisch durchführbar wäre, zum Ausdruck bringe.

Erwies sich das Jobeljahr als einer eigentlichen Entwicklung unfähig, so ging das Pfingstfest, nachdem es einmal in den israelitischen Kultus eingeführt war, einer Reihe von inneren und äußeren Umwandlungen entgegen, die wesentlich darauf hinausliefen, von ihm alles abzustoßen, was irgendwie noch an Mythus und Kult der Plejaden erinnerte. Den ersten Ansatz dazu kann

man vielleicht schon in der Pfingstverordnung von Num. 28 finden. Wenn hier die von Lev. 23 vorgesehene Zusammensetzung der Pfingstschlachtopfer dahin umgeändert erscheint, daß statt eines Stieres zweie, statt zwei Widder einer geopfert werden sollen, so sieht das aus, als ob man den Zusammenhang der Pfingstopfer mit einem älteren heidnischen Vorbilde, das, wie wir oben sahen, in Harran zu suchen sein dürfte, noch verstanden und um ihn unkenntlich zu machen, den Normalopfersatz der israelitischen Feste auch auf Pfingsten übertragen hätte.

Klarer ist das Bestreben des Deuteronomisten, Pfingsten zu reformieren und ihm in Namen, Ideen und Zeremonien ein ausschließlich jahwistisch-israelitisches Gepräge zu geben. Den Namen Ḥagg-Schabuʿoth hatte man bis auf seine Zeit wohl immer noch als „Plejadenfest“ genommen, obwohl im Kulte selbst die Plejaden ausgeschaltet waren; er aber will ihn als Wochenfest verstanden wissen, wobei Schabuʿoth, d. i. Siebenheit, nicht auf eine solche von Göttern, sondern von Tagen gehen soll und zwar auf die zu sieben Siebenheiten oder Wochen zusammengefasste Vorbereitungszeit von Pfingsten. Da dieses Schabuʿoth eigentlich die Vorsetzung des Artikels verlangte, so wurde auch die Möglichkeit der Form Ḥagg-hasch-Schabuʿoth angedeutet (16, 16), die dann in der Folgezeit[1]) die übliche wurde. Weiter bemühte sich der Verfasser von Deuteronomium die mythologische Grundlage von Pfingsten, von der immer noch etwas durchschimmern mochte, in eine geschichtliche zu verwandeln. Er bezeichnet Pfingsten als das Fest der Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei, wenn er sagt: „Du wirst (dabei) gedenken, daß du ein Sklave in Ägypten gewesen und wirst (in diesem Gedanken) diese Vorschriften hüten und erfüllen.“ Diese Vergeschichtlichung ist weniger gewaltsam, als sie auf den ersten Blick erscheint. Sie bewahrt eine Erinnerung daran, daß Pfingsten in älterer Zeit das Fest der Mondbefreiung darstellte. Die Idee der Befreiung aus Bedrängnis wollte ihm der Deuteronomist gewahrt wissen; doch setzte er statt des Mondes Israel in die Rolle des Befreiten ein und gab dieser Befreiung den Hintergrund von Israels Dienstzeit in Ägypten. Die Form des Zeremoniells, wie sie Lev. 23 vorgeschrieben, wurde wesentlich verändert. Die Pflicht-

---

1) Vgl. 2 Chr. 8, 13.

abgabe, bestehend aus zwei Broten und zwei Lämmern, die jeder Hausvater zum Heiligtume zu bringen hatte, wurde vermutlich wegen ihrer Berührung mit dem kanaanitischen Kultus fallen gelassen; an ihre Stelle traten freiwillige Abgaben von Naturalien, deren Höhe ein jeder nach dem Maße seines Ernteertrags selber festsetzen konnte. Da auch für Mazzoth und Laubhüttenfest ähnliche freiwillige Gaben Vorschrift waren, so nahmen sich nunmehr alle drei Feste wie ein organischer Feierzyklus original-israelitischen Ursprungs aus.

Noch fällt auf, daß Deuteronomium 16 die Pfingstfeier um die Einrichtung der „Versammlung der Heiligen" verkürzt hat. Dieses hängt wohl mit der durch das ganze deuteronomistische Gesetz gehenden Tendenz der Ausgleichung und Vereinfachung zusammen. Den Gegensatz von Heilig und Profan fortzuschaffen lag außer der Macht des Gesetzgebers; er begnügte sich mit der Aufhebung einer Reihe von Feiern (Aṣereth), welche die „Heiligen" getrennt von der großen Gemeinde bis dahin abgehalten hatten, und ließ nur das eine Aṣereth bestehen, das auf den 7. Tag von Mazzoth fiel.

Die genannten Reformen von Deuteronomium liefen darauf hinaus, Pfingsten von allem zu befreien, was an seine heidnische Herkunft erinnern konnte. Doch auch in dieser neuen Fassung mag es für gewisse fromme Kreise noch einen heidnischen Beigeschmack behalten haben; so erklärt es sich, daß der Prophet Ezechiel in seinem Entwurfe einer Neuordnung des israelitischen Kultus das Pfingstfest unerwähnt liess, d. h. stillschweigend verabschiedete (s. S. 74). Aber trotz Ezechiel blieb es der Gemeinde erhalten; der tiefkonservative Geist des Exils ließ die Entfernung eines den Vätern heilig gewesenen Festes nicht wohl zu. Nach dem Exile stieg dann noch sein Ansehen in einer Weise, die uns schließen läßt, ein neuer Geist sei in die alte Form eingezogen. Pfingsten galt jetzt als ein in besonderem Maße heiliges Fest, als *ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων* „Der heilige Tag der Sieben-Wochen" (Tobias 2, 1). Woher die Idee seiner Heiligkeit stammt, wird einigermaßen klar, wenn man beachtet, daß die letzten Jahrhunderte vor Chr. Geb. es nur noch mit dem Namen Aṣereth benennen. Danach muß der Anteil, den Lev. 23 den „Heiligen" (oder ʿAṣūr) an der Pfingstfeier gegeben hatte, allmählich Hauptteil der Festveranstaltung geworden sein; und da überhaupt kein

weiteres Aṣereth als das von Pfingsten mehr namhaft gemacht wird, so war letzteres anscheinend in den Mittelpunkt des Kultus der Heiligen eingetreten.

Dafür liefert einen guten Beleg die Pfingstfestfeier, die um die Zeit Christi bei den ägyptischen Therapeuten, dieser nach höchster Vergeistigung des Lebens trachtenden Gemeinde von Aszeten und Mysten üblich war. Ihnen war Pfingsten der Höhepunkt des Jahres, seine Feier das Mittel zur inneren Befreiung. Ihr Bewunderer Philo berichtet darüber [1]: „Erstlich versammeln sie sich nach (den) Sieben-Wochen (*δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων*) [2], da sie nicht nur die einfache Siebenzahl [d. h. den Sabbath], sondern auch ihr Quadrat bewundern; denn sie erkennen sie als heilig und ewig jungfräulich." Ohne in die Beschreibung dieser ersten Versammlung einzutreten, fährt er fort: „Das ist aber [nur] Vorfest des größten Festes, das der Fünfzigzahl zuteil geworden ist, der heiligsten und natürlichsten der Zahlen, wegen des Quadrats des rechtwinkligen Dreiecks, des Prinzips der Entstehung des Alls". Diese Begründung geht wohl nur auf die Natürlichkeit der Fünfzigzahl; ihre Heiligkeit führt Philo an anderen Stellen [3]) auf die durch sie repräsentierte Idee der „Befreiung" (*ἄφεσις*) [4]) zurück. Im Geiste dieser Befreiung vollzog sich der Verlauf der Feier. Sie wurde eingeleitet durch geistliche Instruktionen. Durch den Vortrag von Hymnen ward dann der Moment vorbereitet, da die ganze Gemeinde von der „reinsten Speise" genoß, d. h. gesäuertem Brote, dem Salz und etwas Ysop beigegeben war. Dieser Akt war die Vorbereitung für den anschei-

---

1) Philo, About the contemplative Life, hrsg. von Conybeare, S. 100 ff. (Mangei, 481, 22 ff.).

2) Das hellenistische Griechisch hatte zur Bezeichnung der Zeit zwischen Passah und Pfingsten den Eigennamen *ἑπτὰ ἑβδομάδες* (ohne Artikel!), wie aus Tob. 2, 1 *ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων* hervorgeht. Dieses haben Lucius, Massebieau und Schürer übersehen; mit der von ihnen bevorzugten Übersetzung „nach je 7 Wochen" (womit sie begründen, daß die Therapeuten das von Philo geschilderte Fest alle 50 Tage gefeiert hätten) fällt aber das einzige Argument, das gegen die Identität von dem *μεγίστη ἑορτή* der Therapeuten und dem jüdischen Pfingstfeste bisher ins Feld geführt werden konnte.

3) De Sept. 2, 294; de Congr. 1, 535; andere Stellen s. bei Conybeare, S. 101 f.

4) Man beachte, daß in LXX *ἄφεσις* für hebr. Jōbēl gebraucht wird.

nend wichtigsten Teil des Festes, eine schwärmerische Nachtfeier. Bei ihr teilte sich zunächst die Gemeinde in zwei Chöre, die miteinander Wechsellieder vortrugen, dann aber zu einem einzigen Chore vereinigt einen Reigen aufführten, wie er angeblich von den Israeliten nach der Errettung aus der Hand der Ägypter unter Moses und Mirjams Führung getanzt worden war, bis endlich die Evolutionen des Tanzes bei den Ausführenden einen Zustand heiliger Verzückung hervorriefen, der als das Freisein der Seele von den irdischen Banden galt. Bei dieser Feier der Therapeuten schimmern noch die Formen durch, wie sie das mosaische Gesetz für das Pfingstfest vorgeschrieben hatte, doch seltsam überwuchert von der Mystik einer späteren Zeit, die alles Sinnfällige in Übersinnliches umzudeuten bestrebt war. Die Speise, deren Genuß bei den Therapeuten einen fast sakramentalen Charakter trägt, ist wesentlich das Brot, welches als Pfingstabgabe einst Jahwe dargebracht und von dessen Priestern verzehrt wurde; es labt sich daran jetzt die ganze Gemeinde, weil ihr Trachten nach der Erreichung priesterlichen Wesens geht.[1]) Die Nachtfeier steht nicht etwa an Stelle des Miḳra-Ḳodesch, „der Versammlung der Heiligen", wie sie Lev. 23 und Num. 28 vorschreiben, sondern ist vermutlich geradezu als solche zu bezeichnen. Gesang und Tanz als Mittel, ekstatische Begeisterung hervorzurufen, waren schon der altisraelitischen Zeit wohlbekannt und könnten recht wohl von jeher bei der „Versammlung der Heiligen" von Wichtigkeit gewesen sein; auch die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft gehörte seit der Zeit des Deuteronomisten ins Pfingstritual. So wird man das Neue in der Nachtfeier der Therapeuten darauf beschränken, daß die Befreiung aus der Gewalt Pharaos nur als Vorbild der eigenen geistigen Befreiung genommen wurde, sowie daß die Mittel, den Begriff einer solchen zu wecken, modernisiert und veredelt waren.

Gründete sich bei den Therapeuten die Hochhaltung von Pfingsten vor allem auf ein individuelles Moment, die Heiligung der Gemeinde, so gab eine andere Richtung des Judentums ihm den Vorrang vor den anderen Festen aus geschichtlichen Gründen. Sie spricht sich im Buche der Jubiläen (cap. 6) dahin aus, daß

---

1) Philo, About the cont. Life, S. 126 (Mangei, 484, 32).

Pfingsten das Fest der Aufrichtung des Bundes zwischen Gott und den Menschen sei, das schon „im Himmel begangen wurde vom Tage der Schöpfung an bis zu den Tagen Noahs", dann von Noah und dessen Kindern, später von den Erzvätern und ihren Kindern, endlich in den Tagen des Moses nach der Bundschließung am Sinai von ganz Israel gefeiert sei. Daneben erwähnt das Buch auch seine Bedeutung als Fest der Frühopfergaben, verzichtet aber darauf, diese mit der Bundesidee in Zusammenhang zu bringen und bekennt: „Zwiefach und von zweierlei Art ist dieses Fest" (cap. 6, 21). Dieses Bekenntnis scheint zu besagen, daß Pfingsten in doppelter Weise gefeiert wurde: von den einen — man mag sie als die Profanen bezeichnen — als Erntefest, von anderen — etwa den Heiligen — als Tag der Erinnerung an die Stiftung des Bundes zwischen Gott und den Menschen.

Der intime Charakter, den Pfingsten-Aṣereth mit der Zeit erhalten hatte, tritt auch darin zu Tage, daß es in der letzten vorchristlichen Periode nicht mehr einen für alle Juden maßgebenden Termin hatte. Die Pharisäer bewahrten den 6./III. als Pfingsttermin. Hingegen interpretierten die Boethosäer, eine Spielart der Sadduzäer, Lev. 23, 15 dahin, daß Pfingsten stets am Tage nach einem Wochensabbath zu feiern sei. Vermutlich werden sie daraus die praktische Konsequenz gezogen haben; bestand doch auch noch eine andere von der pharisäischen abweichende Pfingstpraxis. Das Buch der Jubiläen (cap. 15, 1; 16, 13; 22, 1) läßt das Fest der Ernteopfergaben — somit auch Pfingsten — von altersher in der Mitte des dritten Monats gefeiert sein. Ob darunter der 15./III. oder ein nur ungefähr in die Mitte des Monats fallender Tag, etwa der 12./III., an welchem jetzt die abessinischen Juden oder Falaschas Pfingsten feiern, zu verstehen ist, bleibt unentschieden; doch kann man für sicher annehmen, daß der im Buche der Jubiläen erwähnte Pfingsttermin für irgend eine Richtung des Spätjudentums Geltung gehabt habe.

Das große Zentrum der spätjüdischen Pfingstfeier war der jerusalemische Tempel. Zu ihm strömten um die Pfingstzeit, wie die Apostelgeschichte cap. 2, 5 lehrt, „fromme Leute (ἄνδρες εὐλαβεῖς) aus allen Nationen, die unter dem Himmel sind", Vertreter der von Elam bis Italien, vom Schwarzen bis zum Roten Meere reichenden jüdischen Diaspora. Was diese Leute nach

Jerusalem führte, könnte der Drang nach Gesetzeserfüllung gewesen sein; nach den früheren Ausführungen über Pfingsten-Aṣereth muß man jedoch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Feier eines Miḳra-Ḳodesch, einer Festveranstaltung für die interne Gemeinde der Magnet war, der so viele „Fromme“[1] jährlich nach Jerusalem führte.

Mit der Zerstörung Jerusalems fiel das Pfingstfest von seiner Höhe jäh herab: ein Beweis, daß es mit der Zeit den Charakter eines ausgesprochenen Tempelfestes bekommen hatte. Infolge des Verschwindens des Zentralheiligtums war der Gemeinde der Heiligen der feste Boden unter den Füßen fortgezogen; so hörte sie vermutlich um diese Zeit auf eine organisierte Gemeinschaft darzustellen. Das Fehlen eines talmudischen Traktats über Pfingsten spricht dafür, daß dieses Fest für die jüdische Gemeinde längere Zeit kaum mehr offiziell war. In spättalmudischer Periode tauchte es zwar wieder auf, doch nicht als Aṣereth, sondern als Ḥagg Schabuʿoth oder Mattan Thora (מתן תורה) „Fest der Gesetzesübergabe“. Man kann darin einen Nachklang an die im Buche der Jubiläen vorgetragene Idee einer seit Noahs Zeiten zu wiederholten Malen den Menschen von Gott angetragenen Bundes erblicken; aber als Bund Gottes galt jetzt einzig der am Sinai geschlossene, als Bundesdokument das mosaische Gesetzesbuch. Die Bibel selbst bietet keine hinreichende Begründung für die Verbindung des Pfingsttages mit der Thoraübergabe; denn Exodus 19 nennt zwar den 3. Monat als den Zeitpunkt, da Israel in die Steppe von Sinai kam, läßt aber den genaueren Termin der Gesetzgebung unerwähnt. In seiner neuen Begründung hatte Pfingsten einen bedeutenden Konkurrenten an dem Schlußfeste des jüdischen Kirchenjahres, dem Tage von Simchath-Thora „Gesetzesfreude“ (23./VII), der — wie ich an anderer Stelle ausführen werde — vermutlich schon zur Zeit des Esdras Festcharakter hatte. Die Einfügung der Idee der Gesetzesübergabe in die Pfingstfeier änderte an ihrem Ritual nur wenig; sie wird aber Ursache gewesen sein, daß die Juden die Nacht vor Pfingsten zur Lektüre des Gesetzes oder später zu der einer Auswahl von Abschnitten des alttestamentlichen

---

1) Wenn nach Suidas εὐλάβεια mit καθαρότης synonym ist, so steckt vielleicht in εὐλαβής die Bedeutung „rein, heilig“ (= ḳadōsch).

Kanons, des sog. Tikkuns, benutzten. Daß daneben Gebräuche alten und ältesten Ursprungs unverstanden weiterlebten, ist schon früher erwähnt worden.

In mancher Beziehung kann das christliche Pfingstfest als Erbe des jüdischen bezeichnet werden. Es hat von ihm den Termin übernommen und gleicht ihm in seinem Namen Pentecoste (= hasch-Schabuꜥoth). Da die Syrer den Pfingsttag ꜥəṣartâ (arabisiert al-ꜥanṣaratu) nennen, so darf man schließen, daß die christliche Pfingstfeier an das jüdische Aṣereth angeknüpft habe, d. h. an Pfingsten, wie es die Juden vor dem Jahre 70 n. Chr. feierten. Mit dem jüdischen Pfingsten verbinden das christliche noch einige bezeichnende Zeremonien. Wie die Juden beim Abzählen der Tage vor Pfingsten (beim sog. Omern) gehalten sind zu stehen, so sahen die alten Christen es als ihre Pflicht an, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten die Gebete in stehender Haltung zu verrichten; wie die Juden die dem Pfingsttage vorhergehende Nacht der Andacht oder der Gesetzeslesung widmen, so hielt die alte Kirche auf festliche Begehung der Pfingstvigilie: ein Brauch, der der griechischen Kirche bis heute verblieben ist. Auch könnte die Teilung der jüdischen Pentecoste in zwei Hälften Anlaß dazu geworden sein, daß die griechische Kirche die Vorbereitungszeit auf Pfingsten durch Einschiebung von „Mittfasten" (24.—31. Tag nach Ostern) halbiert hat. Wesentlich verschieden sind aber die jüdische und christliche Pfingstvorbereitung dadurch, daß jene, getreu der uralten Tradition, Trauercharakter zeigt, diese jedoch vom Geiste der Freude durchzogen ist, d. h. wohl die Feierstimmung von Ostern weiter nachklingen läßt.

Im übrigen trägt auch die christliche Pfingstfeier Verschiedenes an sich, das uns seinen Ursprung verbirgt. So ist dunkel, weshalb die griechische Kirche den Samstag vor Pfingsten als einen Tag nimmt, an welchem für die Verstorbenen Kuchen geweiht werden, nicht minder, worauf der große Bußakt der Kniebeugung geht, den die griechische Kirche der Pfingstfeier unmittelbar folgen läßt, oder auch das Pfingstfasten der lateinischen Kirche, das in alter Zeit ebenfalls mit Pfingstmontag begann. Als Analogie könnte man hierzu den Bußakt stellen, der das delphische Septerion- oder Plejadenfest beschloß. Oder sollte es gleich diesem auf Nachwirkung uralter, vom orientalischen

Plejadenfeste erzeugter Gebräuche deuten? Daß es nicht zu verwegen ist, an ein Nachleben solcher bis in unsere Zeit zu denken, zeigt meines Erachtens das sogenannte Johannesfest der Mauren von Marokko und ehemals auch der von Spanien. Wenn dabei Zelte von Rohr und Stroh[1]) errichtet und unter ausgelassener Freude der Festteilnehmer angezündet werden,[2]) so erinnert solches unmittelbar an die Hauptszene des delphischen Septerionspieles. Und dieses maurische Fest trägt den Namen al-ʿanṣaratu, d. i. Aṣereth oder Pfingsten!

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Sie hat ergeben, daß das israelitische Pfingstfest mit seinen Wurzeln in die fernste jetzt oder wohl auch jemals der Forschung erreichbare Periode der vorderorientalischen Religionsentwicklung zurückgreift. Aus dem Anblicke des gestirnten Himmels geboren hat es nie aufgehört, die Idee der den Himmel regierenden und dabei Erde und Menschheit beeinflussenden Mächte zu predigen. Es hat wesentlich zur Ausbildung des Mardukkultes, der edelsten Blüte des orientalischen Heidentums, beigetragen; es wurde in Harran die Hauptstütze der Mondreligion, die im Vorderorient eine wichtige Etappe auf dem Wege zum Monotheismus bildete. Von Israels Gesetzgeber in reinmonotheistische Form umgegossen, hat es als Gefäß für eine Reihe der intimsten Ideen des Früh- und Spätjudentums gedient, und endlich christlich umgestaltet den Inhalt bekommen, daß die Weihe durch den Geist die Vollendung der Religion bedeute. So ist das Pfingstfest wie kein anderes im Kreise der religiösen Feste ein Kronzeuge für die Idee, daß die Religion in ihrer Entwicklung auf dem Wege zum Höheren, Geistigen stetig fortschreitet.

---

1) Die früher (S. 99) erwähnte spätbabyl. Symbolisierung der Siebengötter durch Rohrzelte hängt vielleicht damit zusammen, daß guzallu „Bote“, ein Haupttitel der Sibitti (s. S. 36, wo g. statt guzzalu zu lesen ist), mit guzullu „Rohrbündel“ (oder etwas Ähnlichem aus Rohr) in der Wortform fast übereinstimmt.

2) Vgl. M. de Chénier, Recherches historiques sur les Maures, tom. III, S. 224 f.

Inhalt.

Taf. I.



1



2



3



4



5



6





7



8



9



Taf. II.





Studien zur Geschichte

und

Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,
Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

Erster Band.

Zweites Heft:

Der Senat unter Augustus

von

Theodor Anton Abele.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

Der Senat unter Augustus

von

Theodor Anton Abele.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.

Abkürzungen.

C. I. L. = Corpus Inscriptionum Latinarum.

Pauly-Wissowa = Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von Georg Wissowa.

St.-R. = Handbuch der römischen Altertümer von Joachim Marquardt und Theodor Mommsen. Römisches Staatsrecht von Theodor Mommsen.

R. g. d. A.² = Res gestae divi Augusti. Ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi iterum edidit Th. Mommsen.

Einleitung.

Auf der siebenten Versammlung deutscher Historiker zu Heidelberg vom 14. bis 18. April 1903 wurden so widersprechende Auffassungen der staatsrechtlichen und politischen Stellung des Senates unter Augustus laut, daß es notwendig erscheint, darüber eine neue Untersuchung anzustellen.

Da jene Verhandlungen eine geeignete Einführung in die Frage gewähren, sei ein kurzer Bericht über dieselben vorausgeschickt.

Am 15. April hielt E. Meyer einen Vortrag über »Kaiser Augustus«.[1] In demselben vertrat er die Ansicht, Augustus habe das Bedürfnis gehabt, »als Wiederhersteller der alten verfassungsmäßigen Ordnungen durch die Verschmähung der Krone einen Ruhm zu gewinnen, der allen Glanz, den eine Krone verleihen mochte, weitaus überstrahlte«. »Nicht als Herrscher, sondern als Bürger wollte er unter seinen Bürgern leben, allerdings als der erste unter ihnen allen, als der princeps, wie ehemals Camillus und die Scipionen.« »Republikanisches Regiment« aber »das bedeutete tatsächlich Regiment des Senates«. »Wenn es dem neuen Regenten mit der Ablehnung der monarchischen Gewalt und der Wiederherstellung der Republik ernst war, so mußte er alles daransetzen, um dem Senat sein Ansehen und seine Würde wiederzugeben, und sich jedes Eingriffs in seine verfassungsmäßige Stellung enthalten.« Das aber habe Augustus mit peinlicher Gewissenhaftigkeit getan. »Unter Augustus . . . sollte der Senat das Regiment der Republik wieder selbst in die Hand nehmen.« Doch sei die republikanische

[1] Hist. Zeitschr. 91. 1903. S. 385—431.

Verfassung dem Reichsregiment insofern nicht gewachsen gewesen, als sie naturgemäß ein Berufsbeamtentum und ein stehendes Heer nicht ausbilden konnte. So sei es zur Teilung der Provinzen gekommen. »Einen Schritt weiter . . . in der Herstellung der Republik« sei sodann Augustus durch Niederlegung des Konsulats im Jahre 23 v. Chr. gegangen. Und er habe es nicht deutlicher zum Ausdruck bringen können, »daß er wirklich die Herstellung der Republik wolle«, als dadurch, daß er zu seinem Nachfolger »den Lucius Sestius, einen der vertrautesten Anhänger des Brutus«, bestellte. Auch die tribunizische Gewalt, die er als Ersatz erhielt, liege »noch innerhalb der Grenzen der Republik«. Wenn man mit Mommsen das »Doppelregiment des Kaisers und des Senats« als Dyarchie bezeichne, dürfe man nicht vergessen, daß »von den beiden der Idee nach der Senat durchaus den Vorrang« hatte; der Kaiser war »sein Organ, oder wie Tiberius es aussprach, sein Diener, der Senat der Herr (dominus)«. Doch habe die Republik die an sie gestellten Forderungen nicht erfüllen können, und Augustus habe »allmählich noch ein ganzes Bündel einzelner Kompetenzen zu seinen Hauptämtern hinzunehmen müssen«: 22 v. Chr. die cura annonae, dann die cura viarum, aquarum, operum publicorum. »Aber in den Grundfragen, wo es sich um das Prinzip der Republik handelte, ist Augustus fest geblieben, so sehr auch die Versuchung immer von neuem an ihn herantrat.« — Der Prinzipat, den Augustus geschaffen, habe so von Anfang an an einem inneren Widerspruch gelitten, und schon Claudius habe nicht verhindern können, daß die augusteische Verfassung »in andere Bahnen« einlenkte, als Augustus beabsichtigt hatte.[1]

Diesen Ausführungen gegenüber hat sich nun bei der Versammlung von verschiedenen Seiten her Widerspruch erhoben.

K. J. Neumann bemerkte, es lasse sich nicht aufrechterhalten, daß Augustus »Unmögliches gewollt und Unhaltbares geschaffen« habe. »Bei der Lage des Staates, die er vorfand, und angesichts dessen, was aus seiner Schöpfung hervorging«, möchte Neumann lieber sagen: »er hat das Mögliche erreicht

[1] a. a. O. S. 405. 410. 413—16. 420—23. 430.

und Entwicklungsfähiges geschaffen. In den folgenden drei Jahrhunderten hat aus dem Staate des Augustus sich die Monarchie Diokletians entwickelt. Die Verfassung des Augustus hat sich auf das Mögliche beschränkt und, anders als die Cäsars, der den Senat beiseitezuschieben suchte, auf die tatsächliche Macht der großen senatorischen Aristokratie Rücksicht genommen. Die Senatoren waren die größten Grundbesitzer des Reiches, nach unseren Begriffen Fürsten, und Augustus hat mit ihnen paktiert und einen Kompromiß geschlossen. Die Form stand ihm nicht von vornherein fest, und er hat zunächst hier noch geschwankt. Seine Zivilgewalt hat er erst seit 23 v. Chr. auf die tribunizische Gewalt gegründet, anfangs, von 27—23, auf das Konsulat. Über die Motive des Wechsels hat er sich natürlich nicht ausgesprochen. Ich vermute, er hängt damit zusammen, daß der Konsul seit Sulla wesentlich Senatspräsident war. Augustus wird bemerkt haben, daß er als solcher in Abhängigkeit vom Senat geriet und wird das Konsulat niedergelegt haben, um sich dem Einfluß des Senates mehr zu entziehen. Er hat dann Zeit gehabt, seine Schöpfungen sich einwurzeln zu lassen, und er hatte das Glück, in Tiberius einen Nachfolger zu finden, der das Erbe wahrte.«[1]

E. Fabricius sodann wandte sich vor allem gegen die Auslegung des Mommsenschen Begriffs der Dyarchie »in dem Sinn«, »daß eine faktische Teilung der Macht zwischen Augustus und dem Senat in zwei das Gleichgewicht haltende Teile stattgefunden habe«. »Der Senat sei vielmehr in allen wichtigen Fragen von dem Willen des Kaisers abhängig gewesen. Die senatorischen Provinzen hätten nicht nur wegen ihrer geringeren militärischen Bedeutung hinter den kaiserlichen zurückgestanden, sondern z. B. auch in ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit, und außerdem habe sich Augustus infolge des imperium maius über die senatorischen Statthalter das Recht vorbehalten, auch hier jederzeit einzugreifen. Zudem seien die Einkünfte aus den Domänen auch in den senatorischen Provinzen in die kaiserliche Schatulle geflossen und von kaiserlichen Prokuratoren verwaltet worden. Überhaupt habe der Kaiser nicht bloß die

[1] Bericht der Heidelb. Historikervers. 1903. S. 8/9.

ausschließliche Gewalt über das Heer, sondern auch die entschiedene Macht über die Finanzen gehabt, und ohne die von ihm geleisteten Zuschüsse wäre das Ärarium nicht ausgekommen. Endlich habe der Kaiser das Recht besessen, mit dem Senat zu verhandeln, dessen Tagesordnung zu bestimmen oder abzulehnen, Beschlüsse herbeizuführen oder zu verhindern. Das vom Vortragenden angewandte Bild der Teilung der Regierungsgewalt in der Art wie in Deutschland zwischen Reich und Bundesstaaten sei nicht zutreffend. Die Stellung des römischen Senates erscheine, wenigstens tatsächlich, weit mehr untergeordnet als die der Regierungen in unseren Bundesstaaten und der Senat auch in dem ihm zugewiesenen Verwaltungsgebiet von der kaiserlichen Gewalt in viel höherem Grade abhängig als die Bundesstaaten vom Reiche.«[1]

E. Meyer erwiderte darauf und präzisierte bezüglich des Senates unter Augustus seine Auffassung weiter dahin: »Der princeps sei nur das Organ des Senates, das imperium maius habe der Kaiser in den Provinzen nur, wenn er mit dem Heere komme, die kaiserlichen Provinzen seien gegenüber den Senatsprovinzen in der Minderzahl, und letztere seien auch die reicheren gewesen.«[2]

Bei diesem Stand der Frage[3] ist es notwendig, die Stellung des Senates unter Augustus im einzelnen zu erörtern.

---

[1] a. a. O. S. 10. [2] a. a. O.

[3] Zu der strittigen Frage hat sich, soweit ich sehe, seither nur V. Gardthausen (Neue Jahrbb. f. kl. Altert. 1904. S. 241 ff., abgedruckt in seinem Augustus I, 3 S. 1334 ff.) geäußert, freilich ohne neue Ergebnisse für das staatsrechtliche Verhältnis.

Im ersten Teil meiner Arbeit beabsichtige ich, eine Übersicht über die Senatsverhandlungen unter Augustus zu geben, soweit dieselben die staatsrechtliche und politische Stellung des Senates beleuchten können. Zu diesem Zweck mußte ich zeitlich über das Jahr 27 v. Chr., das gewöhnlich als Anfangsjahr der augusteischen Verfassung gilt, zurückgehen. Von demselben Gesichtspunkte aus habe ich, wenigstens für den Augenblick, auf die Erörterung der reinen Sakral- und Ehrenbeschlüsse verzichtet. Als zweiter Teil soll sich eine zusammenfassende Würdigung anschließen.

Erster Teil.

Chronologische Übersicht über die Senatsverhandlungen unter Augustus.

36 v. Chr.
tribunicia potestas.

Im Jahre 36 erhielt Cäsar der Sohn durch Senatsbeschluß 36 v. Chr. die tribunizische Unverletzlichkeit und das Recht, auf der Bank der Tribune im Senate Platz zu nehmen.[1]

30 v. Chr.
ius auxilii.

Im Jahre 30 kam dazu das ius auxilii der Tribune, und 30 v. Chr. zwar in weiterem Umfang als es diesen zustand, nämlich auch außerhalb des pomerium bis zum 8. Meilenstein.[2]

---

[1] Dio 49, 15, 5—6. J. Kromayer, Die rechtliche Begründung des Prinzipats 1888. S. 39.

[2] Dio 51, 19, 6. J. Kromayer a. a. O. S. 41. 42.

30 v. Chr.
Recht der reformatorischen Appellation.

30 v. Chr. Im Zusammenhang mit dem tribunizischen Schutzrecht stand das Recht, das Cäsar dem Sohn damals ebenfalls durch Senatsbeschluß gewährt wurde, nämlich das Recht, *ἔκκλητον δικάζειν*,[1] d. i. auf Anrufung hin zu richten. Es bedeutete dies »eine ungeheure Erweiterung der Kompetenz«. Dieses Recht schließt nicht nur in sich »die Erstreckung der auf die Stadt beschränkten und nur dem Bürger zustehenden tribunizischen Appellation auf das außerstädtische Gebiet und auf die Reichsangehörigen insgemein, sondern auch die Verbindung des tribunizischen Kassationsrechtes mit der Befugnis der eigenen Judikation, oder, was dasselbe ist, die Einführung der reformatorischen Appellation auf das außerstädtische Gebiet«.[2]

29 v. Chr.
Das Recht, Priester zu ernennen.

29 v. Chr. Alle Priestertümer waren grundsätzlich den Senatoren vorbehalten. Im Jahre 29 nun erhielt Cäsar der Sohn durch Senatsbeschluß das Recht, Priester zu ernennen, soviel er wollte, auch über die herkömmliche Zahl hinaus.[3] Hierauf ist wohl das kaiserliche Privileg, Priester zu ernennen, zurückzuführen, nicht aber in erster Linie auf den Umstand, daß die Kaiser selbst Mitglieder der Priesterkollegien waren.[4] Es ist dieses Recht auch nicht als »ein im Ergebnis dem Ernennungsrechte gleichkommendes Kommendationsrecht«[5] aufzufassen, sondern nach dem Wortlaut Dios einfach als das unbeschränkte Recht, Priester zu ernennen.

imperator.

29 v. Chr. Im Jahre 45 v. Chr. hatte Cäsar der Vater den erblichen Imperatornamen vom Senat erhalten. Dieser Name unterscheidet

[1] Dio 51, 19, 7.
[2] Th. Mommsen, Röm. Strafrecht 1899. S. 260 A. 2.
[3] Dio 51, 20, 3: *ἱερέας τε αὐτὸν καὶ ὑπὲρ τὸν ἀριθμόν, ὅσους ἂν ἀεὶ ἐθελήσῃ, προαιρεῖσθαι προσκατεστήσαντο.*
[4] So G. Howe, Fasti sacerdot. P. R. publ. aet. imp. 1904. S. 6.
[5] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902. S. 419.

sich wesentlich von dem Siegestitel, mit dem die Soldaten den siegreichen Feldherrn zu begrüßen pflegten. Er war »der titulare Ausdruck desjenigen Imperiums, welches der betreffende Machthaber zur Zeit der Verleihung gerade besaß«. Der Inhaber des lebenslänglichen Imperiums war »nur im Besitze gewisser formaler, von dem Imperium untrennbarer Ehrenrechte, konnte aber nach einfachem Senatsbeschluß ohne weitere Förmlichkeiten jedwedes Kommando übernehmen«, er hatte sozusagen »ein formales Imperium inne«.[1]

Cäsar der Sohn nun hat dieses formale Imperium übernommen und die Benennung imperator wie sein Vater als Eigennamen gebraucht. Dies geschah schon vor 29.[2] Wenn daher Dio 52, 41, 3 zum Jahre 29 bemerkt: *ἐν τῷ ἔτει ἐκείνῳ, ἐν ᾧ τὸ πέμπτον ὑπάτευσε, καὶ τὴν τοῦ αὐτοκράτορος ἐπίκλησιν ἐπέθετο,* so kann dies nicht in dem Sinn verstanden werden, daß Cäsar der Sohn sich sein Erbrecht auf den Imperatornamen habe vom Senat »ausdrücklich anerkennen lassen«.[3] Viel wahrscheinlicher ist, was V. Gardthausen ausführt, daß er damals vom Senat als imperator begrüßt wurde.[4] Anderseits aber geht Gardthausen viel zu weit, wenn er behauptet, Cäsar der Sohn sei damals »auf Lebenszeit« »Kriegsherr des römischen Reiches« geworden, und wenn er das Jahr 29 als »Gründungsjahr des Kaiserreiches« bezeichnet. Daß Cäsar der Sohn in der »neugeschaffenen Stellung eines Kriegsherrn« ungefähr die Kompetenzen für das ganze Reich gewann, die der republikanische Prokonsul in seiner Provinz inne hatte,[5] ist uns schlechterdings nirgendwo überliefert. Es ist übrigens auch sonst kein Grund vorhanden, in dem von Dio vermerkten Akte mehr als die Kenntnisnahme und vielleicht noch die Billigung des formalen Imperiums von seiten des Senates zu erkennen.

---

[1] J. Kromayer a. a. O. S. 24 ff.; vgl. auch L. Ganter, DieProvinzialverwaltung der Triumvirn. Straßb. Diss. 1892. S. 56 ff.

[2] V. Gardthausen, Augustus II, 1. 1891. S. 23.

[3] J. Kromayer a. a. O. S. 26.

[4] V. Gardthausen I, 2. S. 527.

[5] a. a. O. II, 2. S. 289.

censoria potestas.

29 v. Chr. Bald nach seiner Rückkehr aus dem Orient im August 29 v. Chr. ließ sich Cäsar der Sohn in Gemeinschaft mit seinem Kollegen im Konsulat M. Vipsanius Agrippa die censoria potestas übertragen.

Es ergibt sich das aus folgender Überlegung. Augustus hat während seines Prinzipates zu verschiedenen Zeiten censorische Tätigkeit ausgeübt. Er hat drei lectiones senatus vorgenommen (29, 18, 11 v. Chr.), auch sonstige reorganisatorische Maßregeln für den Senat getroffen (29—28 v. Chr.; 18—17 v. Chr.; 13—9 v. Chr.), schließlich noch dreimal den census populi (29—28 v. Chr.; 12—8 v. Chr.; 13—14 n. Chr.) und dreimal das lustrum (28, 8 v. Chr. und 14 n. Chr.) abgehalten. Die angegebenen Zeitpunkte für die verschiedenen Arten censorischer Tätigkeit bedürfen freilich ebenfalls noch der Erörterung; sie wird jeweils bei den einzelnen Jahren erfolgen. Für die vorliegende Darlegung mögen diese Zeitpunkte als gegeben gelten. Diese gesamte censorische Tätigkeit aber hat Augustus nicht als Censor ausgeübt: Censor ist er nie gewesen.[1] Auf Grund welcher Kompetenz ist nun aber jene censorische Tätigkeit erfolgt? Offenbar doch auf Grund der censoria potestas. Augustus hat sich — so dürfen wir behaupten — zu einem bestimmten Zweck jeweils die censoria potestas übertragen lassen, ohne dadurch Censor zu werden, wie er sich auch die tribunicia potestas und das proconsulare imperium im Jahre 23 v. Chr. und das consulare imperium im Jahre 19 v. Chr. auf Lebenszeit geben ließ, ohne daß er deshalb Volkstribun, Prokonsul und Konsul auf Lebenszeit wurde.

Dafür, daß Augustus sich für seine censorische Tätigkeit die censoria potestas übertragen ließ, haben wir übrigens historische Beweise.

So haben wir aus den venusinischen Fasten einen Beleg dafür, daß das lustrum des Jahres 28 v. Chr. auf Grund der censoria potestas geschah.[2] Durch dieses Zeugnis fällt auch Licht auf Dio 52, 41, 1, wo es heißt: καὶ μετὰ ταῦτα τιμητεύσας

[1] Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht 2, 1^3. S. 337 f., 2, 2^3. S. 872.

[2] C. I. L. IX, 422: Imp. Caesar VI M. Agrippa II (cos); idem censoria potestate lustrum fecerunt.

σὺν τῷ Ἀγρίππᾳ τήν τε βουλὴν ἀνεκάθηρεν usw. Danach wären Cäsar der Sohn und Agrippa im Jahre 29 v. Chr. als Censoren an die lectio senatus herangegangen.

Das ist aber sicher falsch: Censoren sind sie beide nicht gewesen. Dio hat die censoria potestas mit der Censur verwechselt.

Sodann berichtet Dio 54, 10, 5, Augustus habe im Jahre 19 v. Chr. die censoria potestas (τὴν ἐξουσίαν τὴν τῶν τιμητῶν) auf fünf Jahre erhalten. Zu welchem Zwecke nun? Ein census populi und ein lustrum fand damals nicht statt. Somit kann sich diese Verleihung nur auf die lectio senatus des Jahres 18 v. Chr. und die reorganisatorischen Einzelmaßregeln der Jahre 18 und 17 v. Chr. beziehen.

Wir dürfen daraus schließen, daß die gesamte censorische Tätigkeit des Augustus auf Grund der censoria potestas erfolgte.

Übertragen aber wurde diese censoria potestas offenbar durch Gesetz mit vorausgehender Beratung im Senate, wie uns dies von der tribunicia potestas und dem proconsulare imperium überliefert ist. Direkt bezeugt ist eine lex[1] bezüglich der censorischen Tätigkeit in den Jahren 13 und 14 n. Chr.

lectio senatus.

Bevor wir die lectiones senatus unter Augustus im ein- 29 v. Chr.
zelnen erörtern, müssen wir eine allgemeine Untersuchung anstellen über ihre zeitliche Anordnung und den Zusammenhang mit dem census populi.

Die r. g. d. A. 2, 1 f. bieten einfach die Worte: senatum ter legi, ohne jede Zeitangabe. Im Anschluß an die angeführten Worte werden die drei census populi und die drei lustra berichtet.

Sueton spricht von der ersten lectio ausführlich Aug. 35. Außerdem vermerkt er Aug. 37 eine lectio senatus, die durch eine dreigliedrige Kommission erfolgte. In beiden Fällen aber gibt er keine zeitliche Bestimmung.

---

[1] Suet. Tib. 21: lege per consules lata, ut (Tiberius) provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret.

Dio dagegen berichtet von lectiones, die Augustus vornahm, zu den Jahren 29, 18 und 11 v. Chr., von einer lectio durch eine Kommission zum Jahre 4 n. Chr.

Nun scheint es von vornherein als das Zunächstliegende, diese einzigen bestimmten Zeitangaben anzunehmen und die lectiones des Augustus in die Jahre 29, 18 und 11 v. Chr. zu setzen.

Trotzdem nun hat Th. Mommsen diese Datierung ausführlich[1] bestritten. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die lectio des Senates »legitime« »re certe quamquam non iure« eine »pars censurae« sei. Nun stehen als Jahre für den Abschluß der drei census nach den r. g. d. A. 2, 2 ff. die Jahre 28 und 8 v. Chr. und 14 n. Chr. fest. Also gehören nach Mommsen auch die drei von Augustus in den r. g. vermerkten lectiones senatus in jene Zeiten.

Mit den widersprechenden Angaben Dios setzt er sich in der folgenden Weise auseinander. Er berichtet zunächst über die Angaben Dios (p. 35): »Uberior longe narratio est Dionis. Primum (52, 42 cf. 53, 1) censuram a. 725 et 726 enarrans refert ex senatoribus, qui super mille tum essent indignis multis per bella civilia adsumptis, praeter LX qui sponte cessissent, aliorum CXL, qui coacti idem fecissent, nomina publice proposita esse. Deinde ad a. 736 (54, 13. 14) senatum primum electione quadam et sortitione, deinde cum eae parum procederent, ipso legente ad sescentorum numerum redactum esse. Tertium senatum lectum esse a. 743 (54, 35), quartum a. 757 per tresviros: *διαλέξαι*, Dio ait (55, 13), *τὴν γερουσίαν αὖθις ἠθέλησε· καὶ δέκα βουλευτὰς οὓς μάλιστα ἐτίμα προβαλόμενος τρεῖς ἀπ' αὐτῶν ἐξεταστὰς ἀπέδειξεν, οὓς ὁ κλῆρος εἵλετο.*«

Mommsen schließt daraus: »Ita Dio quoque tenuit senatus lectionem lege publica partem fuisse censurae; nam tres census quos statuit (de quibus dictum est p. 36) annorum 726. 735. 743 aperte coniuncti sunt cum lectionibus senatus a. 726. 736. 743; ad quartam vero cum adnotet tum censum nullum actum esse, eam non obscure significat extraordinariam fuisse.« Bezüglich

[1] R. g. d. A.² p. 35 ff.

der census nach dem Berichte Dios ist p. 36 f. ausgeführt: ». . . ratio . . . Dionis. Eum si sequimur, Augustus primum populi censi egit per a. 725. 726 (52, 42. 53, 1), iterum a. 735 una cum cura legum potestatem censoriam in quinquennium recepit (54, 10), tertium a. 742 (eo enim spectat quod scribit 54, 28 Augustum Agrippae cadaver adspicere noluisse *ὅτι τὰ τῶν τιμητῶν ἔπραττε* ipsam tamen narrationem improbans) et 743 (54, 35), quartum a. 757 (55, 13), quem tamen pro censu habere ipse Augustus noluerit, nam lecto senatu censos esse eos solos, qui in Italia habitarent et plus ducenta milia sestertium in bonis haberent: *καὶ ὅπως γε μὴ δόξειεν ὡς τιμητὴς αὐτὸ ποιεῖν . . . ἀνθύπατον ἐξουσίαν πρός τε τὸ τέλος τῶν ἀπογραφῶν καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθαρσίου ποίησιν προσέθετο.* Haec a vero ut longe recedunt, ita cur recedant intelligi potest; neque enim hic versamur in meris erroribus, sed in rerum interpolatione gravissima. Ter censum egisse Augustum Dio quoque ponit, sive a Suetonio edoctus sive aliunde; eamque ipsam ob causam a. 757 lustrum quidem neque tamen censum factum esse contendit sane quam perverse, ne ternarium numerum excederet. Census autem duo ficticii a. 735 et 742/3 aperte originem traxerunt ex cura morum, quam Dionem vidimus contendere ab Augusto bis receptam esse a. 735 et 742, eiusque erroris pars et sequela est curae eius ad censuram translatio. Hi census falsi expulerunt veros a. 746 et 767; primus remansit. Narrationem de quarto censu eatenus patet corruptam esse, quod census actus esse dicitur iure proconsulari non solum contra Augusti ipsius testimonium, sed etiam contra iuris publici rationem; ipsa autem sine dubio non magis ficticia est quam quae simul narrantur de senatu purgato, quamquam vera rei actae condicio ex turbata Graeci auctoris relatione parum perspicitur.«

Den census der Jahre 29 und 28 v. Chr. also läßt Mommsen gelten. Wenn dagegen von Dio zum Jahre 19 bemerkt ist, Augustus habe die censoria potestas auf fünf Jahre erhalten, so bezeichnet dies Mommsen als einen census ficticius. Ein zweiter census ficticius liege zugrunde bei Dio 54, 28 und 54, 35. Beide census ficticii seien hervorgegangen aus der falschen Behauptung Dios, wonach Augustus in den Jahren 19

und 12 v. Chr. die ihm angebotene cura morum et legum übernommen hätte. Der vierte von Dio berichtete census des Jahres 4 n. Chr. dagegen sei nicht zu verwerfen, ebensowenig wie die lectio durch die tresviri desselben Jahres. Wenn auch die Darstellung bei Dio in diesem Fall verderbt und unklar sei, so seien doch lectio wie census des Jahres 4 n. Chr. als außerordentliche festzuhalten. Die beiden census ficticii von 19 und 12/11 v. Chr. hätten die tatsächlichen census der Jahre 8 v. Chr. und 14 n. Chr. verdrängt.

Auf Grund dieser Darlegung werden auch die Mommsenschen Ausführungen über die lectiones senatus verständlich.

Die erste lectio im Jahre 29 v. Chr. läßt er an ihrem Platz Von der zweiten aber, über die Dio zum Jahre 18 v. Chr. berichtet, bemerkt er (p. 35/36), man könne den Bericht doch nicht für reine Erfindung halten, wie er es noch im Staatsrecht (2, 905) getan. Er meint, die lectio von 18 sei eine »pars gravissima earum rerum, quas ut Augustus perficeret, senatus ei a. 735 et 736 curam legum morumque obtulit quasque mox tribunicio iure contentus perfecit; neque ei gestioni solae leges latae sufficiunt, sed requiritur item morum correctio aliqua insignis et severa«. Mommsen ist daher geneigt, die lectio des Jahres 18, von der Dio berichtet, wenn auch nicht für eine richtige lectio, so doch für einen außerordentlichen recensus zu halten wie die lectio des Jahres 4 n. Chr.: »verisimile est Augustum a. 736 et 757 senatum ita purgasse, ut a legitimo senatus legendi vocabulo abstineret, hos autem recensus extra ordinem factos in indice praeteriisse propter odium inde generatum« (p. 36).

Bezüglich der dritten lectio Dios vom Jahre 11 v. Chr. aber bemerkt Mommsen kurz: »lectio a. 743 verbo tantum commemorata ficticii census pars est et cum eo concidit.«

Gegenüber diesen Aufstellungen Mommsens nun ist allgemein zu sagen, daß eine solche bewußte Willkür des Berichtes bei Dio ohne jedes Beispiel ist. Mommsen hat denn auch hierin Widerspruch erfahren.[1] Widerlegt wurde er im einzelnen

[1] E. S. Shuckburgh, C. Suet. Tranq. Div. Augustus edit. with historical introd. comm. app. and ind. Cambridge 1896. p. 79. 80; E. Kornemann, Klio 1902. S. 156 A. 4; E. Meyer, Hist. Zeitschr. 91. 1903. S. 415 A. 1.

allerdings nicht. Jedenfalls aber ist es notwendig, die Frage neu zu untersuchen.

Die lectio des Jahres 29 v. Chr. sowie der census in den Jahren 29 und 28 und dessen Beendigung im Jahre 28 durch das lustrum bleiben bestehen. Cäsar der Sohn und Agrippa vollzogen diese censorischen Geschäfte auf Grund der 29 v. Chr. verliehenen censoria potestas (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«).

Wie steht es nun mit der lectio senatus, die Dio zum Jahre 18 v. Chr. verzeichnet? Mommsen ist der Ansicht, sie stehe, wie die lectio von 11 v. Chr. mit dem census ficticius dieses Jahres, mit dem des Jahres 19 v. Chr. in Verbindung. Von diesem Gesichtspunkte aus kommt er dazu, die lectio von 18 zu einem bloßen census herabzudrücken.

Nun ist aber zum Jahre 19 v. Chr. bei Dio 54, 10 keineswegs von einem census die Rede. Es heißt nur, Augustus habe die censoria potestas auf fünf Jahre erhalten. Zu welchem Zwecke dies geschah, ist nicht angegeben. Da ein allgemeiner census populi durch die genauen Angaben der r. g. d. A. ausgeschlossen ist, kann die Verleihung nur für die censorische Tätigkeit der lectio senatus im Jahre 18 v. Chr. sowie der daran anschließenden reorganisatorischen Maßregeln erfolgt sein. Es kann das nicht auffallen, da wir bereits betonten, daß Augustus und Agrippa auch die censorische Tätigkeit der Jahre 29 und 28 v. Chr. kraft der censoria potestas ausübten (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«).

Ebenso unbegründet ist die Ansicht Mommsens, dieser census ficticius sei entstanden aus der falschen Auffassung Dios, als habe Augustus im Jahre 19 v. Chr. die ihm angebotene cura morum et legum wirklich angenommen. D. h. für uns könnte es sich nach dem Vorausgehenden höchstens darum handeln, daß die Dionische Nachricht über die censoria potestas ihren Ursprung in der Notiz von der cura morum habe. Richtig ist das eine, daß die »cura morum et legum maxima potestate« die ins Maßlose gesteigerte censoria potestas ist. Und man wäre auch geneigt zu glauben, Dio habe beide Kompetenzen miteinander verwechselt, — wenn er nämlich nur eine von beiden Nachrichten bieten würde. So aber gibt er zuerst die

Mitteilung, Augustus sei im Jahre 19 v. Chr. zum *ἐπιμελητὴς τῶν τρόπων* auf fünf Jahre gewählt worden. Das ist nach den r. g. d. A. Gr. 3, 11 f. zweifellos richtig. Daß Dio nicht sogleich dazu bemerkt, Augustus habe diese Stellung zurückgewiesen, kann bei dem kompilatorischen Charakter dieses Teils des Dionischen Geschichtswerks und bei den wenig tief eindringenden Erkenntnissen des Autors nicht auffallen. Keinesfalls haben wir einen Grund, von jener Nachricht aus die unmittelbar darauf folgende in Zweifel zu ziehen. Wenn es heißt: *καὶ τὴν ἐξουσίαν τὴν μὲν τῶν τιμητῶν ἐς τὸν αὐτὸν χρόνον ἔλαβεν*, so haben wir, wie für die censorische Tätigkeit der Jahre 29 und 28 v. Chr. aus den venusinischen Fasten (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«), einen direkten Beleg dafür, daß die censorische Tätigkeit der Jahre 18 und 17 auf Grund der im Jahre 19 v. Chr. verliehenen censoria potestas ausgeübt wurde.

Die bei Dio 54, 13 berichtete lectio senatus kann also nicht durch die Stelle Dios 54, 10 in Mißkredit kommen und zu einem bloßen recensus extra ordinem factus herabgedrückt werden, den Augustus deshalb nicht bei seinem richtigen Namen genannt hätte, weil er das odium inde generatum fürchtete. Auch die Ausscheidungen des Jahres 29 waren nicht durchweg freiwillig und schmerzlos, so daß es unbegreiflich erscheint, warum Augustus die von 29 in seinen Bericht aufnahm, ohne das odium zu fürchten, während er die von 18 übergangen hätte.

Das Wichtigste aber ist, daß bei Dio keineswegs nur von einem recensus die Rede ist, sondern von einer vollständigen Neubildung des Senates. Es war die lectio von 18 v. Chr. sogar, wie es scheint, die grundlegende der augusteischen Zeit. Die Geschichte von Labeo (vgl. unten »18 v. Chr. lectio senatus«) zeigt, daß Lepidus noch lebte. Die lectio kann also nicht nach 13 v. Chr. erfolgt sein. Es ist in der Tat die zweite der von Augustus in seinem Rechenschaftsbericht genannten.

Daraus folgt sogleich: Wenn die lectio senatus auch ohne census stattfinden konnte, was nach den r. g. d. A. für unseren Fall feststeht, so war die lectio nur in dem Sinn eine pars

censurae in augusteischer Zeit, daß sie zur censorischen Tätigkeit gehörte, nicht aber in dem, daß mit dem census unbedingt eine lectio verbunden gewesen wäre, so daß man etwa zu einem sicher bezeugten census eine lectio erschließen müßte.

Gehen wir chronologisch weiter. Zum Jahre 12 v. Chr. berichtet Dio 54, 28, 3, Augustus habe, als er die Leichenrede auf Agrippa hielt, einen Vorhang zwischen sich und der Leiche aufspannen lassen. Dio weiß nicht, warum das geschehen ist. Eine seiner Quellen gibt als Grund an, Augustus habe dies deshalb getan, weil er damals *τὰ τῶν τιμητῶν ἔπραττεν.* Dio selbst lehnt diese Erklärung ab (nicht die narratio, wie Mommsen p. 37 meint). Dadurch wird aber nicht die Tatsache aufgehoben, daß Dios Quelle von censorischer Tätigkeit des Augustus im Jahre 11 v. Chr. wußte. Wir dürfen also diese Nachricht ebensogut als Tatsache annehmen, wie jede andere Nachricht Dios oder seiner Quellen, solange keine positive Instanz dagegen spricht.

Zum Jahre 11 v. Chr. sodann heißt es bei Dio 54, 35, 1: *Αὔγουστος ἀπογραφάς τε ἐποιήσατο, πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ καθάπερ τις ἰδιώτης ἀπογραψάμενος, καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο.* In dem unmittelbar darauf folgenden Text ist von verschiedenen reorganisatorischen Maßregeln inbezug auf den Senat die Rede (vgl. »11 v. Chr. Archiv«, »Beschlußfähigkeit«). Auch die censorische Tätigkeit im Jahre 9 v. Chr. (vgl. »9 v. Chr. Senatstage«, »Beschlußfähigkeit«, »Geldstrafen«, »album senatorium«) hängt offenbar damit zusammen.

Ferner wissen wir aus den r. g. d. A. 2, 8 f., daß im Jahre 8 v. Chr. ein allgemeiner census durch ein lustrum abgeschlossen wurde. Das setzt voraus, daß in den unmittelbar vorausgehenden Jahren eine allgemeine Schatzung der Bürgerschaft vollzogen wurde.

Was ist nun aus diesen Angaben der Quellen, die an sich ganz unanfechtbar sind, zu schließen?

Mommsen sieht in den Stellen bei Dio 54, 28, 3 und 54, 35, 1 das Bestreben Dios, einen fiktiven census hereinzuschmuggeln. Ist das der Fall? 54, 28, 3 ist bemerkt, Augustus habe damals censorische Tätigkeit ausgeübt. Welche Art censorischer Tätigkeit er ausübte, ist nicht zu sehen. Sodann heißt es 54, 35, 1, Augustus

habe die Schatzung vorgenommen und dabei wie ein Privatmann sein eigenes Vermögen angegeben, auch habe er eine lectio des Senates vorgenommen. Ist das deshalb, weil es nur in kurzen Worten (»verbo tantum« Mommsen p. 35) erwähnt wird, unwahrscheinlich? Konnte Dio, der immer beweisen will, Augustus sei eigentlich Monarch gewesen, jene Bemerkung von dem ἰδιώτης erfinden? Ist schließlich eine lectio und eine Schatzung sowie sonstige Reformen, die den Senat betreffen, in den drei Jahren vor dem lustrum des Jahres 8 v. Chr. nicht sehr wohl möglich?

Nun behauptet freilich Mommsen ähnlich wie zum Jahre 19 auch für unseren Fall, der census ficticius der Jahre 12/11 vor Chr. sei aus der Behauptung Dios 54, 30 geflossen, Augustus sei im Jahre 12 v. Chr. zum ἐπιμελητής τε καὶ ἐπανορθωτής τῶν τρόπων gewählt worden und habe diese Kompetenz auch angenommen. Zunächst ist an dieser Nachricht Dios falsch, daß Augustus die Kompetenz angenommen habe; auch gehört der Senats- und Volksbeschluß — denn dabei ist es geblieben — ins Jahr 11 v. Chr. Es sind das zwei Irrtümer, die sich aus der Arbeitsweise eines Kompilators ergeben. Inwiefern nun aber die Angaben Dios 54, 28, 3 und 54, 35, 1 mit der Stelle 54, 30 zusammenhängen, und wie sich aus den Irrtümern bei Dio 54, 30 die Unrichtigkeit von 54, 28, 3 und 54, 35, 1 ergeben soll (»eiusque erroris pars et sequela« p. 37), ist nicht zu erkennen.

Beide Nachrichten Dios sind vielmehr an sich unanfechtbar und fügen sich, wie wir gesehen, gut in den historischen Zusammenhang. Die Verwerfung der lectio und des census vom Jahre 11 v. Chr. ist ebenso unberechtigt, wie die Herabminderung der lectio von 18 zu einem recensus.

Die lectiones senatus, die unter Augustus stattfanden und in den r. g. 2, 1 f. gemeint sind, sind in der Tat die von 29, 18 und 11 v. Chr.

Bezüglich der lectio und des census von 4 n. Chr. stimme ich Mommsen bei, der sie als außerordentliche bezeichnet (p. 35 und 37).

Bei Gelegenheit des census der Jahre 13 und 14 n. Chr. aber scheint eine lectio gar nicht stattgefunden zu haben.

Wenigstens ist uns nichts von einer solchen überliefert. Suet. Tib. 21[1] dagegen macht es wahrscheinlich, daß nur ein census erfolgte.

Die Revision der Senatorenliste im Jahre 29 v. Chr. entsprach einem dringenden Bedürfnisse. Die Zahl der Senatoren betrug mehr als tausend. Auch befanden sich viele unwürdige Elemente unter ihnen. Cäsar der Sohn versuchte es zunächst, diese zum freiwilligen Austritt zu bewegen. Er wandte sich daher an den Senat und sprach in dem Sinne, ein jeder möchte seine Abkunft und seinen Lebenswandel in Betracht ziehen und dann selbst über sich entscheiden. Doch verstanden diesen Wink nur etwa 50 Senatoren. Sie schieden freiwillig aus. Weitere 140 wurden gezwungen, auszutreten. Die Namen der letzteren wurden veröffentlicht, eine Beschämung, die den ersteren erspart blieb. Einige wenige Mitglieder wurden neu aufgenommen.[2]

princeps des Senates.

Princeps des Senates wurde Cäsar der Sohn nach seiner 29 v. Chr. Rückkehr aus dem Orient anläßlich der lectio senatus des Jahres 29 v. Chr., die im Zusammenhange der censorischen Geschäfte in den Jahren 29 und 28 v. Chr. erfolgte. Naturgemäß war es bei der gründlichen Revision der Senatorenliste, die nach den Wirren der Bürgerkriege vorgenommen wurde, in erster Linie notwendig, sich darüber zu verständigen, wer an die Spitze der Liste zu setzen sei.

Wenn es bei Dio 53, 1, 3 heißt, Cäsar habe im Jahre 28 v. Chr. *τὰς ἀπογραφάς* vollendet und sei *ἐν αὐταῖς* zum *πρόκριτος τῆς γερουσίας* ernannt worden, so kann hier das Wort *ἀπογραφαί* nur in dem Sinne erklärt werden, daß Cäsar im Verlauf der censorischen Tätigkeit der Jahre 29 und 28 v. Chr., die im Jahre 28 ihren Abschluß fand, d. h. bei der lectio des Jahres 29, zum princeps des Senates ernannt wurde. Bei den eigentlichen *ἀπογραφαί*, der Schatzung, hat die Ernennung

[1] lege per consules lata (a. 13 n. Chr.) ut (Tiberius) provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret.

[2] Suet. Aug. 35; Dio 52, 42, 1—4.

zum princeps nicht erfolgen können. Insofern ist die Bemerkung Mommsens[1] zu ergänzen, Augustus sei »in censu a. 726« princeps des Senates geworden.

Patrizierkreierung.

29 v. Chr. Im Anschluß an die Revision der Senatsliste nahm Cäsar der Sohn iussu populi et senatus eine Patrizierkreierung vor.[2]

Permanenzpflicht der Senatoren.

29 v. Chr. Ebenfalls im Zusammenhang mit der Neuordnung des Senates stand die Bestimmung, daß kein Senator ohne Erlaubnis Italien verlassen dürfe.[3]

Äußere Politik.

29 v. Chr. Antiochus von Kommagene hatte einen Gesandten seines Bruders, den dieser nach Rom geschickt hatte, meuchlings ermorden lassen. Cäsar der Sohn zitierte ihn deshalb nach Rom und stellte ihn vor das Gericht des Senates. Dieser verurteilte den Antiochus zum Tode.[4]

29 oder 28 v. Chr.

Senatsprotokolle.

29 oder 28 v. Chr. Vielleicht erfolgte damals, bei der ersten tiefgreifenden Neuordnung des Senates, auch die Sistierung der Veröffentlichung der Senatsprotokolle.[5] Dio 53, 19 zum Jahre 27 v. Chr. steht dieser Datierung nicht entgegen. E. S. Shuckburgh bezieht diese Stelle zwar auf jene Maßregel.[6] Doch, wie es scheint, ohne Grund. Dio bemerkt, es sei ihm vom Jahre 27 ab nicht mehr möglich, die Ereignisse in der Weise zu berichten wie vorher. Vor der Begründung der Monarchie sei alles vor den Senat und das Volk gebracht worden, auch wenn es in weiter Ferne geschehen sei. So habe jedermann davon erfahren, und viele hätten die Ereignisse niedergeschrieben. Und wenn die Darstellung auch vielfach durch Furcht und Schmeichelei, durch

---

[1] R. g. d. A.[2] p. 32.
[2] R. g. d. A. 2, 1; nach Dio 52, 42, 5: *τῆς βουλῆς ἐπιτρεψάσης*.
[3] Dio 52, 42, 6. [4] Dio 52, 43, 1. [5] Suet. Aug. 36.
[6] E. S. Shuckburgh, Suet. Aug. 1896. p. 10.

Zuneigung und Haß beeinflußt gewesen sei, so habe man doch durch Vergleichung der Schriftsteller, die dasselbe beschrieben, oder aus den *ὑπομνήματα δημόσια* die Wahrheit erfahren können. Seit der Begründung der Monarchie aber geschehe das meiste *κρύφα καὶ δι' ἀπορρήτων*, und wenn auch etwas veröffentlicht werde, so bringe man demselben Mißtrauen entgegen, weil es unkontrollierbar sei und weil man fürchten müsse, daß alles nur nach dem Wunsche der Herrschenden und ihrer Umgebung gesagt und getan werde.

Nun kann keinesfalls davon die Rede sein, daß Dio für die ihm fernliegenden Zeiten selbst jemals Senatsprotokolle eingesehen hat. Sein Bedauern, daß er die Ereignisse nicht mehr mit der gewünschten Genauigkeit berichten könne, kann sich daher auch nicht auf die Sistierung der Senatsprotokolle beziehen. Sein Bericht beruht zwar für die augusteische und die unmittelbar vorausgehende Zeit[1] auf Senatsprotokollen; nur hat er sie nicht selbst eingesehen. Was Dio beklagt, ist offenbar etwas ganz anderes. Es soll der Einfluß der republikanischen und monarchischen Staatsform auf die Geschichtsüberlieferung dargetan werden.

Neuordnung der Finanzen.

Im Jahre 28 v. Chr. wurden die Finanzen des Reiches neu geordnet. Zunächst brachte Cäsar der Sohn durch Anleihen und persönliche Zuschüsse Geld in die Staatskasse. Dann wurden die vor der Schlacht von Actium dem aerarium gegenüber eingegangenen Pfandverschreibungen — Hypotheken auf Gebäude ausgenommen — abgelöst und die alten Schuldscheine der Gemeindeschuldner verbrannt. Die Verwaltung des aerarium aber kam von den Quästoren an zwei praefecti aerarii, die aus den Prätoriern jährlich gewählt wurden.[2] Die ganze Aktion beruhte auf dem Zusammenwirken von princeps und Senat, beziehungsweise auf einer Anregung des princeps und einem darauf folgenden Senatsbeschluß.[3] 28 v. Chr.

Damit aber kommen wir auf eine andere Frage.

[1] Vgl. E. Schwartz bei Pauly-Wissowa III 1897. S. 1699 ff.
[2] Dio 53, 2, 1—3.
[3] W. Kubitschek bei Pauly-Wissowa I 1893. S. 670.

Oberaufsichtsrecht des princeps über die Finanzen.

28 v. Chr. Man hält ganz allgemein daran fest, daß schon Augustus ein Oberaufsichtsrecht über die Staatskasse, die in republikanischer Zeit durchaus in der Gewalt des Senates war, erlangt hat.[1] Es ergibt sich das mit voller Sicherheit daraus, daß Augustus regelmäßig Bericht über die Lage der Finanzen des ganzen Reiches abstattete,[2] wie uns denn speziell überliefert ist, daß sich unter den Aufzeichnungen, die Augustus zu Anfang 23 dem Konsul Piso übergab, außer einem Verzeichnis der Streitkräfte des Reiches auch ein solches der öffentlichen Einnahmen befand;[3] ferner, daß er nach seinem Tode ein breviarium totius imperii hinterließ, in dem aufgezeichnet war »quantum (esset) pecuniae in aerario et fiscis et vectigaliorum residuis«.[4]

Wann hat nun Augustus dieses Oberaufsichtsrecht über die Finanzen erhalten? Er hatte es jedenfalls schon zu Anfang des Jahres 23 v. Chr. Ist es nicht möglich, Genaueres zu erkennen? Wenn wir zum Vergleich die Art und Weise betrachten, wie Augustus die Oberaufsicht über die Getreideverwaltung, die Straßen, die Wasserleitungen erlangte, müssen wir annehmen, daß im Zusammenhang mit der Übertragung des Oberaufsichtsrechtes über die Finanzen eine bedeutende reorganisatorische Aktion bezüglich des Kassenwesens erfolgte.

Die einzige durchgreifende finanzielle Maßregel nun, die in der Zeit von 29 bis 23 v. Chr. erfolgte, ist die von 28. Somit werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß Cäsar der Sohn damals auch jenes dauernde Oberaufsichtsrecht über die Finanzen erhielt.

Das Jahr 27 v. Chr., woran man zunächst denken könnte, kommt nicht in Betracht. Dieses Jahr hat überhaupt nicht die Bedeutung für die Verfassung der werdenden Monarchie, wie man vielfach annimmt.[5] Die Teilung der Provinzen war wesentlich eine räumlich-zeitliche Bestimmung des imperium, nicht

---

[1] V. Gardthausen I, 2. S. 618; O. Hirschfeld, Verwaltungsb.[2] 1905. S. 13.
[2] Suet. Calig. 16: rationes imperii ab Augusto proponi solitas.
[3] Dio 53, 30, 2. [4] Suet. Aug. 101.
[5] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2[3]. S. 1004 f., 1088 f.; V. Gardthausen I, 2. S. 618; O. Hirschfeld, Verwaltungsb.[2] S. 1.

eine Abtretung der Provinzen, nicht eine Teilung der Finanzverwaltung und der Kassen in dem Sinne, daß vom Jahre 27 ab die Einkünfte der Provinzen des Senates in das aerarium, die der Provinzen des princeps in den fiscus oder die fisci Caesaris flossen, und daß dementsprechend die finanziellen Verpflichtungen ebenfalls zwischen Senat und princeps geteilt wurden. Abgesehen davon, daß uns von einer solchen Teilung schlechterdings gar nichts überliefert ist, — wie denn auch an den beiden einzigen Stellen, an denen für die Zeit des Augustus von fiscus und fisci die Rede ist,[1] gar keine Andeutung gegeben wird, daß fiscus oder fisci kaiserliche Zentralkasse oder kaiserliche Provinzialkassen bedeutet, — erkennen wir die Unmöglichkeit jener Theorie Mommsens, sobald wir in Erwägung ziehen, welche finanziellen Verpflichtungen durch jene angebliche Teilung der Finanzverwaltung an den princeps gekommen sein sollen. Zu den pflichtmäßigen Ausgaben des princeps rechnet man, abgesehen von den Verwaltungskosten der kaiserlichen Provinzen, die nicht erheblich gewesen zu sein scheinen, über die wir aber gar nicht unterrichtet sind, vor allem die Ausgaben des Militär- und Flottenetats.

Nun aber können wir unbedingt sicher dartun, daß in der Zeit des Augustus und Tiberius die Last des Militäretats nicht auf dem princeps, sondern auf dem Senate ruhte, daß der Senat in allen denjenigen militärischen Fragen, die zugleich auch finanzielle Fragen waren, kompetent war.

Daß Tiberius militärische Angelegenheiten dieser Art häufig an den Senat brachte, hat auch Th. Mommsen im Hinblick auf Suet. Tib. 30 zugegeben. Doch sei, meint er, dieses Verfahren nur »zulässig«, nicht »notwendig« gewesen.[2] Wenn

[1] Suet. Aug. 40: Liviae pro quodam tributario Gallo roganti civitatem negavit, immunitatem optulit affirmans facilius se passurum fisco detrahi aliquid, quam civitatis Romanae vulgari honorem. — Suet. Aug. 101: breviarium totius imperii . . . quantum pecuniae in aerario (populi Romani: O. Hirschfeld, Verwaltungsb.[2] S. 2) et fiscis et vectigaliorum residuis. — fiscus allgemein in der Bedeutung von »Provinzialkasse« bei Cic. in Verr. 3, 197.

[2] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2[3] S. 956. A. 3.

hingegen Tiberius (nach Tac. ann. I, 25. 26. 39. 42) »die Forderung der Soldaten auf Erhöhung des Soldes an den Senat« zu bringen erklärte, so sei dies nur als eine »Ausflucht« anzusehen.

Betrachten wir indessen die Stelle[1] genauer, so ergibt sich, daß unter Tiberius militärische Angelegenheiten im weitesten Umfang vor dem Senat verhandelt wurden, so Aushebung und Entlassung der Soldaten, Dislokation der Truppenkörper, Prorogation des imperium. Man kann diese Nachricht nicht mit der Bemerkung abtun, Tiberius habe dem Senate zuliebe gehandelt, besonders dann nicht, wenn sich noch weitere Zeugnisse dafür finden, daß in der Zeit des werdenden Prinzipats militärisch-finanzielle Angelegenheiten dem Senate unterstanden.

Solche gibt es nun. So berichtet Dio 53, 11, 5, daß der Senat in der Sitzung vom 13. Januar 27 v. Chr. beschloß, den Prätorianern künftig doppelt so viel Sold als den gemeinen Soldaten zu geben. — Im Jahre 13 v. Chr. sodann, bald nach seiner Rückkehr aus den westlichen Provinzen (4. Juli), versammelte Augustus den Senat und ließ einen Bericht über seine Tätigkeit verlesen. Im Anschluß daran machte er Vorschläge für die Regulierung der Dienstzeit und die Entlohnung der Truppen. Für die Legionare wurde eine 16jährige, für die Prätorianer eine 12jährige Dienstzeit beschlossen. Auch wurde festgesetzt, daß die Veteranen ihre Entlohnung nicht mehr in Ackerland, sondern in Geld erhalten sollten. Rücksichtlich der Höhe der Geldsumme wurde zwischen Legionaren und Prätorianern ebenfalls ein Unterschied gemacht.[2] In den Kreisen der Grundbesitzer wirkte diese Neuordnung beruhigend, nicht aber bei den Soldaten. — Im Jahre 5 n. Chr. sah man sich zu neuen Maßregeln veranlaßt, vor allem deshalb, weil man offenbar die 13 v. Chr. aufgestellte Norm der 16- und 12jährigen Dienstzeit nicht einhalten konnte. So beschloß der Senat, die Prätorianer sollten nach 16jähriger Dienstzeit 20000 Sesterzien, die Legionare nach 20jähriger Dienstzeit 12000 Sesterzien als Belohnung erhalten.[3] Um aber jederzeit für das Militär τὴν

[1] Suet. Tib. 30: de legendo vel exauctorando milite ac legionum et auxiliorum descriptione, denique quibus imperium prorogari . . . placeret.
[2] Dio 54, 25, 5—6. [3] Dio 55, 23, 1.

τροφὴν καὶ τὰ γέρα beschaffen zu können, brachte Augustus einen Antrag an den Senat, daß zu diesem Zweck eine genügende und dauernde Abgabe beschlossen würde. Doch stieß er dabei offenbar auf Schwierigkeiten im Senat.[1] Wenigstens zog sich die Verhandlung darüber bis ins nächste Jahr hin. Schließlich sah sich Augustus veranlaßt, einen anderen Vorschlag zu machen. Er stellte aus seinem und des Tiberius Vermögen 170 Millionen Sesterzien zur Begründung eines aerarium militare zur Verfügung, um wenigstens jene beschlossenen Belohnungen auszahlen zu können. Dieses aerarium militare wurde denn auch nach seinem Vorschlag konstituiert.[2] Zur Verwaltung dieser Veteranenversorgungskasse aber wurde ein Kollegium von drei gewesenen Prätoren bestellt, die jeweils auf drei Jahre ausgelost wurden.[3] Augustus verpflichtete sich ferner, jährlich einen bestimmten Beitrag zu bezahlen. Auch auswärtige Staaten gaben Beiträge. Von Privaten aber ging nichts ein, obwohl vielfach Versprechungen gemacht worden waren.[4] So blieb der zusammengebrachte Fonds im Verhältnis zu den Verpflichtungen zu klein, so daß Augustus sich veranlaßt sah, nochmals die Erschließung einer allgemeinen und dauernden Steuer in Anregung zu bringen. Er forderte die Senatoren auf, Projekte zu entwerfen und ihm selbst schriftlich ausgearbeitet zur Durchsicht zu unterbreiten. Doch fand keines dieser Projekte seine Billigung. So brachte er selbst den Antrag auf eine 5prozentige Erbschaftssteuer ein, die aber auf die allernächsten Verwandten und die Armen keine Anwendung finden sollte.

Die Aufstellung eines Etats für diese Kasse aber wurde einer Kommission von drei Konsularen, die vor dem Senat ausgelost wurden, übertragen.[5] Sodann erhielten auch die im Jahre 6 n. Chr. eingerichteten cohortes vigilum ihren Sold nach der ausdrücklichen Angabe Dios aus dem aerarium.[6] Eben die Einrichtung dieser Wachmannschaft sowie die vielen Kriege machten es notwendig, dem aerarium neue Einnahmequellen

[1] Dio 55, 24, 9.
[2] Dio 55, 25, 2; r. g. d. A. 3, 35.
[3] Dio 55, 25, 2. 3.
[4] Dio 55, 25, 3.
[5] Dio 55, 25, 4—6.
[6] Dio 55, 26, 5.

zu eröffnen. Die schon bestehende centesima rerum venalium wurde für den Sklavenverkauf verdoppelt; auch wurden die Beiträge, die bisher den Prätoren zur Abhaltung der Gladiatorenspiele gewährt wurden, 7 n. Chr. gestrichen.[1]

Hiernach sind nun auch die Nachrichten bei Tacitus über Soldbewilligungen durch den Senat, beziehungsweise über Verhandlungen mit dem Senat in Soldangelegenheiten, zu prüfen. Nach Tac. ann. I, 16 ff. brachen sogleich nach dem Tode des Augustus an der Donau und am Rhein Unruhen unter den Soldaten aus. Man forderte im wesentlichen Erhöhung des Soldes und Abkürzung der Dienstzeit. Die Legionen an der Donau schickten zur Vertretung ihrer Forderungen den centurio Julius Clemens nach Rom. Tiberius ließ ihnen durch seinen Sohn Drusus antworten, er wolle ihre Wünsche im Senate vertreten.[2] »Unterdessen schicke er seinen Sohn, um ohne Zögern zu gewähren, was gewährt werden könne; alles übrige sei dem Senat vorbehalten, von dem man von vornherein erwarten müsse, daß er die Angelegenheit weder zu nachgiebig noch zu streng behandeln werde.«[3] Die Legionen ließen darauf dem Drusus die Forderungen, die sie stellten, vortragen, nämlich Herabsetzung der Dienstzeit auf 16 Jahre, Forderungen bezüglich der Entlohnung der Veteranen, Erhöhung des täglichen Soldes auf einen Denar, endlich die Forderung, daß ausgediente Soldaten nicht mehr unter der Fahne zurückgehalten werden sollten. Drusus seinerseits aber verwies allen diesen Forderungen gegenüber auf das arbitrium des Senates und seines Vaters.[4]

Die rheinischen Legionen waren noch weiter gegangen. Sie hatten sich aus der Kasse des Germanicus und seiner Umgebung für ihre Forderungen bezahlt gemacht[5] und auch noch Zugeständnisse anderer Art von ihren Führern erpreßt. Als nun bei Ara Ubiorum eine Gesandtschaft des Senates erschien (die dem Germanicus die Übertragung des prokonsularischen imperium meldete), erfaßte die Meuterer Angst. Sie fürchteten,

---

[1] Dio 55, 31, 4.
[2] Tac. ann. I, 25: acturum apud patres de postulatis eorum.
[3] a. a. O.
[4] Tac. ann. I, 26. [5] Tac. ann. I, 37.

»venisse patrum iussu, qui inrita facerent, quae per seditionem expresserant«.[1] Sie wußten eben zu gut, daß in diesen Fragen in erster Linie der Senat maßgebend war.

Wir kommen somit zu dem Schlusse, daß der Senat ein Verfügungsrecht über die öffentlichen Gelder behielt, und daß er auf Grund dieses Verfügungsrechtes auch in militärischen Fragen kompetent war, soweit diese Fragen auch finanzielle waren. In dieses Verfügungsrecht des Senates aber griff das Oberaufsichtsrecht des princeps ein, und zwar nicht nur für die Provinzen des princeps, sondern für das ganze Reich. Dieses wurde vom Senate um so mehr empfunden, als der princeps eine Finanzmacht allerersten Ranges war.

Die erste Anwendung dieses Oberaufsichtsrechtes aber scheint vorzuliegen in der durchgreifenden reorganisatorischen Tätigkeit Cäsars des Sohnes, von der uns Dio zum Jahre 28 berichtet.

Ädilizische Gerichtsbarkeit.

Der Mangel an Leuten, die sich um die Ädilität bewarben, 28 v. Chr.
veranlaßte in diesem Jahr einen Senatsbeschluß,[2] wodurch die Geschäfte der Ädilen überhaupt, besonders aber die ihnen zukommende Gerichtsbarkeit, wohl nur provisorisch, an die Prätoren übertragen wurden, und zwar die wichtigeren Angelegenheiten an den praetor urbanus, die weniger bedeutenden an den praetor peregrinus.[3]

opera publica.

Im Jahre 28 übernahm Cäsar der Sohn auf Grund eines 28 v. Chr.
Senatsbeschlusses die Wiederherstellung von 82 Tempeln.[4]

Äußere Politik.

Mytilene hatte während der Triumviralzeit auf seiten des 28 v. Chr.
Sextus Pompejus gestanden und dadurch die Freiheit verloren.

---

[1] Tac. ann. I, 39. Bei Tacitus VI, 3 handelt es sich um Ehren, nicht um Geld.

[2] C. I. L. VI, 1501: C. Propertius . . . pr. ex s. c. pro aed. cur. ius dixit.

[3] Dio 53, 2, 2. [4] R. g. d. A. 4, 17; Dio 53, 2, 4.

Nach der Entscheidung von Actium aber wußte die Stadt den Anschluß an Cäsar den Sohn zu gewinnen. Eine Gesandtschaft ging nach Rom und erwirkte unter Vermittlung Cäsars vom Senate die Erneuerung des foedus. Der betreffende Senatsbeschluß ist uns erhalten und stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 28.[1]

Es wurde beschlossen:

1. daß der frühere Bündnis- und Freundschaftsvertrag erneuert werden solle;

2. daß die in Rom anwesenden mytilenäischen Gesandten die Erlaubnis bekommen sollten, auf dem Kapitol zu opfern und dortselbst Bronzetafeln mit den Kopien der auf Mytilene bezüglichen Senatsbeschlüsse aufzustellen;

3. daß Cäsar der Sohn für die Gesandten Wohnung und Unterhalt durch die Quästoren besorgen lassen solle.

Dankgesandtschaft an den Senat.

28 v. Chr. Nach einiger Zeit kam abermals eine mytilenäische Gesandtschaft nach Rom, um außer Cäsar dem Sohn und seiner Familie auch dem Senat Dank zu sagen.[2]

13. Jan. 27 v. Chr.
Rückgabe der außerordentlichen Gewalt.

13. Jan. 27 v. Chr. Daß Cäsar der Sohn in der Senatssitzung vom 13. Jan. 27 seine außerordentliche Gewalt zurückgab, steht fest.[3] Es geschah dies wahrscheinlich in der Weise, daß Cäsar eine darauf bezügliche Rede vorlas. Wir können hierfür der Angabe Dios vertrauen, der (53, 2, 7) bemerkt, Cäsar der Sohn sei, nach Rücksprache mit befreundeten Senatoren, im Senat erschienen und habe eine Rede vorgelesen; denn Dio fügt nur da Reden in seinen Bericht ein, »wo er in der Überlieferung die Nachricht fand, daß wirklich solche gehalten waren«.[4] Die Rede selbst allerdings, die Dio (53, 3 ff.) Cäsar in den Mund legt,

[1] C. Cichorius, Rom und Mytilene, 1888. S. 4 f.; P. Viereck, Sermo Graecus, 1888. S. 51 f.

[2] C. Cichorius a. a. O. S. 35.

[3] R. g. d. A.[2] p. 145 f.

[4] E. Schwartz bei Pauly-Wissowa III. 1899. S. 1719.

stammt unmöglich von diesem, obgleich man dies noch neuestens angenommen hat.[1] Die Rede kann vor allem deshalb nicht echt sein, weil ihre Grundtendenz darauf hinausgeht, die Senatoren zu überzeugen, daß es Cäsar mit der Rückgabe der außerordentlichen Gewalt Ernst war. Dio selbst meint,[2] Cäsar der Sohn habe nur zum Schein die *μοναρχία* niederlegen wollen, um sie sich nachher von Senat und Volk bestätigen zu lassen. Und weil er selbst nicht daran glaubt, daß Cäsar in der Tat seine außerordentliche Gewalt zurückgegeben, hält er dafür, daß auch die Senatoren nicht an die Ehrlichkeit der Absicbten Cäsars glaubten, und läßt diesen in erster Linie diesem Mißtrauen der Senatoren in seiner Rede entgegentreten. Dio fand offenbar in seiner Quelle die Nachricht vor, Cäsar der Sohn habe damals seine außerordentliche Gewalt niedergelegt. Das erschien ihm aber mit Rücksicht auf die tatsächliche Stellung Cäsars als unwahrscheinlich, so daß er zur Ansicht kam, dieser habe die außerordentliche Gewalt nur zum Scheine niedergelegt.

Unter diesem Gesichtspunkt ist die polemische Bemerkung zu Ende von 53, 11: *οὕτως ὡς ἀληθῶς καταθέσθαι τὴν μοναρχίαν ἐπεθύμησεν* zu beurteilen. Und auch die Schilderung der Stimmung im Senat während der Rede (Dio 53, 11, 1—4) ist als Produkt der Phantasie Dios aufzufassen und als historisch nicht mehr zu verwerten.[3]

Welche außerordentliche Gewalt nun hat Cäsar der Sohn am 13. Januar 27 an Senat und Volk zurückgegeben? Nach Th. Mommsen[4] die am 27. Nov. 43 v. Chr. empfangene Triumviralgewalt, nach J. Kromayer[5] das Notstandskommando. Wir stimmen Kromayer zu. Welche neue Kompetenz aber wurde in jener Sitzung für Cäsar beschlossen? Wie es scheint, läßt sich auch dies aus den Quellen erkennen.

---

[1] E. S. Shuckburgh, Augustus, London 1903. p. 145; »a carefull prepared-speech« nennt er sie.

[2] Dio 53, 11, 5; 53, 12, 1.

[3] V. Gardthausen, Augustus I, 2. 1896. S. 534 tut dies noch.

[4] St.-R. 2, 1³. S. 718 f.

[5] a. a. O. S. 10 f.

Übertragung der Provinzen.

13. Jan. 27 v. Chr. Nach den r. g. d. A. 6, 13 f. ist die Kompetenz, die Cäsar durch Senatsbeschluß vom 13. Jan. 27 erhielt, wenigstens in der Richtung der traditionell republikanischen Kompetenzen zu suchen. Weiter kommen wir durch Dio. Er hat im allgemeinen wenig Verständnis für die Feinheiten des römischen Staatsrechtes. Auch haben wir schon bemerkt, daß Dio an unserer Stelle von einer falschen Voraussetzung aus an der Überlieferung, die ihm vorlag, Kritik übt. Aber eben weil wir diese falsche Vorausssetzung erkennen, gelingt es vielleicht, das Räsonnement, mit dem er die ihm vorliegenden Nachrichten umsponnen hat, davon abzulösen.

Nach Dio 53, 11 folgte der Senat den Ausführungen Cäsars über die Niederlegung der außerordentlichen Gewalt mit gemischten Gefühlen. Obgleich manche Senatoren zu dem Vorschlag Cäsars gerne ja gesagt hätten, habe man doch den Mut dazu nicht gefunden. Der Senat habe vielmehr schließlich insgesamt Cäsar unterbrochen und gebeten, von ihm als Monarch regiert zu werden (*μοναρχεῖσθαι*), was er schließlich auch getan habe. Darauf leitet Dio (53, 12, 1) zu etwas Neuem über, indem er bemerkt: *τὴν μὲν οὖν ἡγεμονίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ παρὰ τῆς γερουσίας τοῦ τε δήμου ἐβεβαιώσατο.* Die Alleinherrschaft im eigentlichen Sinne hat Cäsar damals freilich nicht erhalten. Dagegen scheint die Stelle darauf hinzuweisen, daß er das, was er damals erhalten, durch Senats- und Gemeindebeschluß erhielt: was Kromayer[1] noch aus anderen Gründen wahrscheinlich gemacht hat. Auch die lex de imperio Vespasiani deutet darauf hin.[2]

Darauf folgt dann bei Dio erst der Bericht, in dem das, was wirklich beschlossen wurde, enthalten ist. Eingeleitet wird derselbe wiederum durch Erwägungen über die Ehrlichkeit beziehungsweise Unehrlichkeit der Absichten Cäsars (52, 12, 1—3). Der eigentliche Senatsbeschluß oder vielleicht die beiden Senatsbeschlüsse sind enthalten in Dio 53, 12, 4—7 und 53, 13, 1. Es wurde bestimmt, daß Cäsars imperium sich auf

---

[1] a. a. O. S. 34 f.

[2] C. I. L. VI, 1, 930, 1.

ganz Gallien, Spanien außer Bätica, Syrien, Phönizien, Cilizien und Cypern erstrecken sollte und zwar für zehn Jahre. Diese Beschlüsse des 13. Jan. 27 bezeichnen eine der Hauptstufen der augusteischen Verfassungsentwicklung und sind für die Stellung des princeps zu den Provinzen und in militärischer Beziehung von einzigartiger Bedeutung.

Das Recht über Krieg und Frieden.

Außerdem wurde damals an Cäsar den Sohn das Recht, über Krieg und Frieden zu entscheiden, übertragen.[1] 13. Jan. 27 v. Chr.

Solderhöhung für die Prätorianer.

Auch wurde beschlossen, daß die Prätorianer doppelt soviel Sold erhalten sollten als die Legionare.[2] 13. Jan. 27 v. Chr.

27. v. Chr.
Provinzialverwaltung.

In den senatorischen Provinzen wurde damals der alte Stand der Dinge wiederhergestellt gegenüber der Provinzialordnung der Triumviralzeit.[3] Die Statthalterschaften wurden wieder jährig und ans Los gebunden. In den kaiserlichen Provinzen war der princeps Statthalter, unter ihm standen seine Legaten. 27 v. Chr.

Eine Neuerung für beide Arten von Provinzen war die Bestimmung, die nach Dio 53, 14, 2 im Jahre 27 v. Chr. getroffen wurde, daß nämlich die Statthalter der senatorischen Provinzen und die kaiserlichen Legaten erst fünf Jahre nach Bekleidung der städtischen Ämter in die Provinzen gehen durften.

Für die senatorischen Statthalter wurde außerdem verordnet, daß sie nicht mehr vom Kapitol aus, sondern sogleich vom Senat aus in die Provinzen gehen sollten, und zwar ohne vorher das Schwert und das Feldherrngewand anzulegen. Alle

---

[1] Strabo XVII, 3, 25 p. 840 C.; lex de imp. Vesp. C. I. L. VI, 1. 930, 1.

[2] Dio 53, 11, 5.

[3] Vgl. L. Ganter, Die Provinzialverwaltung der Triumvirn, Straßb. Diss. 1892.

Instruktionen der Provinzialbeamten.

Auch wurde damals beschlossen, daß sämtliche Provinzialstatthalter und Prokuratoren in Zukunft an feste Instruktionen gebunden sein sollten.[1] 27 v. Chr.

Außerordentliche cura viarum.

Bevor Augustus nach Gallien ging, wurde im Senat über die Wiederherstellung der Straßen außerhalb Roms verhandelt. Auf Anregung des princeps[2] übernahmen einzelne Senatoren einzelne Straßen zur Wiederherstellung; Augustus selbst übernahm die via Flaminia.[3] 27 v. Chr.

26 v. Chr.
Finanzielle Unterstützung von Tralles.

Im Jahre 26 wurde Tralles durch ein Erdbeben zerstört.[4] Ein gewisser Chairemon übernahm eine Gesandtschaft nach Rom, um Hilfe für die schwer getroffene Stadt zu erlangen. Da er Augustus nicht in Rom antraf, ging er zu ihm nach Spanien. Dieser nun schrieb an den Senat und machte den Vorschlag, eine Kommission von 7 Konsularen nach Tralles mit einer Anzahl von Kolonisten und den nötigen Geldmitteln abzusenden, um den Wiederaufbau der Stadt in die Hand zu nehmen. Das geschah auch.[5] 26 v. Chr.

Kos.

Eine ähnliche Hilfeleistung muß durch den Senat um dieselbe Zeit auch für Kos beschlossen worden sein.[6] Tiberius befürwortete den Antrag des Augustus im Senat.[7] 26 v. Chr.

---

[1] Dio 53, 15, 4.
[2] C. I. L. XI, 365: . . . consilio eius.
[3] Dio 53, 22, 1.
[4] Euseb. chron. Abr. 1992 m. (I. p. 104 Schöne) und Hieronym. ebenda p. 141; Alfr. v. Gutschmid, Kl. Schriften I. 1889. S. 502.
[5] Agathias corp. script. hist. Byz. ed. Niebuhr III, 1828. p. 101; ähnliche Senatsbeschlüsse bei Tac. ann. IV, 13 zum Jahre 23.
[6] R. Herzog, Koische Forschungen und Funde, 1899. S. 141 f.
[7] Suet. Tib. 8: pro Laodicenis Thyatirenis Cois (so nach Herzog S. 148) terrae motu afflictis opemque implorantibus, senatum deprecatus est.

Laodicea. Thyatira.

26 v. Chr. Ebenso wurde Laodicea und Thyatira auf Befürwortung des Tiberius hin unterstützt.[1]

Senatorische Gerichtsbarkeit.

26 v. Chr. Dem Cornelius Gallus hatte Augustus besonderes Vertrauen erwiesen dadurch, daß er ihn als ersten zum praefectus Aegypti gemacht hatte. Doch benahm sich derselbe sehr unvorsichtig. Er ließ seinen Namen auf die Pyramiden schreiben, was nur dem König von Ägypten zustand. Augustus sah sich so gezwungen, ihn zurückzurufen, und er strafte ihn dadurch, daß er ihm sein Haus und seine Provinzen verbot. Dem Senat aber genügte das nicht. Es wurde eine Kriminalanklage gegen ihn vor dem Senat erhoben »nicht auf Veranlassung des Kaisers, aber auch nicht von ihm verhindert«. »Anmaßung kaiserlicher Vorrechte und Unterschleif der Kriegsbeute sind dabei wenigstens genannt worden.«[2] Cornelius Gallus wurde daraufhin verbannt, sein Vermögen eingezogen. Auch beschloß der Senat, das Vermögen des Geächteten dem Augustus zu überweisen.[3]

Äußere Politik.

26 v. Chr. Im Jahre 26 wurde der König Polemon von Pontus unter die Freunde und Bundesgenossen des römischen Volkes aufgenommen. Bei dieser Gelegenheit erhielten die römischen Senatoren das Recht des Ehrensitzes in allen Theatern seines Reiches,[4] was darauf hinweist, daß der Bündnisvertrag auf Grund eines Senatsbeschlusses geschlossen wurde.[5]

---

[1] Suet. a. a. O.

[2] Th. Mommsen, Cosmopolis IV. 1896. S. 550/51.

[3] Dio 53, 23, 5—7; Suet. Aug. 66.

[4] Dio 53, 25, 1: *κἀν τῷ αὐτῷ ἔτει τούτῳ ὅ τε Πολέμων ὁ ἐν τῷ Πόντῳ βασιλεύων ἔς τε τοὺς συμμάχους τοῦ δήμου ἀνεγράφη, καὶ προεδρία τοῖς βουλευταῖς ἐν πάσῃ τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ ἐς πάντα τὰ θέατρα ἐδόθη.*

[5] G. Goyaus Bemerkung (Chron. de l'emp. R. p. 9 mit Berufung auf Dio 53, 25) »Auguste envoie les insignes de la dignité sénatoriale avec le titre d'allié à Polemon, roi du Pont« sei nur der Kuriosität wegen mitgeteilt.

25 v. Chr.
Bericht an den Senat.

Augustus pflegte über seine militärischen Unternehmungen dem Senat Bericht abzustatten (vgl. »23, 13 v. Chr., 3 n. Chr. Bericht an den Senat«). So tat er auch nach dem gallisch-spanischen Feldzug vom Sommer 27 bis Ende 25 v. Chr. Wie es scheint, geschah dies nicht in der gewöhnlichen Weise, daß Augustus nach seiner Heimkehr im Senate erschien und einen Bericht vorlesen ließ, sondern brieflich, vor der Rückkehr des princeps. Wenigstens scheint dies aus Dio 53, 28, 1 hervorzugehen, wonach dem Senat, der die Anordnungen des princeps in seiner Abwesenheit bestätigte, diese bekannt gewesen sein müssen. Die beiden Anträge aber, die Augustus ebenfalls in seiner Abwesenheit beim Senat stellte, nämlich den Janustempel zu schließen[1] und dem Augustus zu gestatten, dem Volk nach glücklicher Beendigung des Feldzugs ein Geldgeschenk geben zu dürfen,[2] wird man am besten im Anschluß an jenen Bericht gestellt denken. 25 v. Chr.

Anfang 24 v. Chr.
princeps legibus solutus.

Im Jahre 24 v. Chr. wurde Augustus durch Senatsbeschluß von allen Gesetzen, die eine Dispensation zulassen, also von privatrechtlichen und polizeilichen Prohibitivvorschriften befreit.[3] Anfang 24 v. Chr.

Nach dem 13. Juni[4] 24 v. Chr.
Privileg für Marcellus.

Damals erhielt Marcellus durch Senatsbeschluß das Recht, unter den Prätoriern im Senate zu sitzen, sowie, sich zehn Jahre vor dem gesetzmäßigen Alter um das Konsulat zu bewerben.[5] 24 v. Chr.

---

[1] Dio 53, 27, 1; vgl. r. g. d. A. 2, 42 f.
[2] Dio 53, 28, 1—2.
[3] Dio 53, 28, 2; Th. Mommsen, St.-R. 2, 2³. S. 751.
[4] V. Gardthausen a. a. O. II, 2. S. 645.
[5] Dio 53, 28, 3.

Privileg für Tiberius.

v. Chr. Gleichzeitig beschloß der Senat, daß Tiberius sich fünf Jahre vor dem gesetzlichen Alter um jedes Amt bewerben dürfe.[1]

Bestellung von Provinzialquästoren.

v. Chr. Da Mangel an Provinzialquästoren war, wurde bestimmt, daß alle diejenigen, die seit zehn Jahren die Quästur in der Stadt, aber nicht in den Provinzen verwaltet hatten, herangezogen werden sollten.[2]

Anfang 23 v. Chr.
Bericht an den Senat.

nfang v. Chr. Anfang dieses Jahres übergab Augustus, als er schwer krank wurde, seinem Kollegen im Konsulat Calpurnius Piso einen Bericht über die finanziellen und militärischen Hilfsquellen des Staates.[3]

23 v. Chr.
Zahl der Prätoren.

v. Chr. Cäsar der Sohn hatte die Zahl der Prätoren auf 16 erhöht, »welche Zahl eine Zeitlang geblieben war«.[4] Im Jahre 23 nun wurde als Zahl der Prätoren zehn bestimmt,[5] nachdem schon früher die Zahl von 16 auf 8 reduziert worden war.[6]

praetores aerarii.

v. Chr. Bezüglich der Verwaltung des aerarium trat 23 eine Änderung ein. Der Senat beschloß, wohl auf Anregung des Augustus hin, daß künftig statt der zwei praefecti aerarii zwei aktive Prätoren an die Spitze der Verwaltung treten sollten.[7]

1. Juli[8] 23 v. Chr.
tribunicia potestas.

. Juli v. Chr. In Jahre 23 v. Chr. erhielt Augustus durch Senatsbeschluß und Gesetz die volle tribunizische Gewalt auf Lebenszeit.[9] Damit

---

[1] Dio 53, 28, 3. [2] Dio 53, 28, 4. [3] Dio 53, 30, 2.
[4] Th. Mommsen, St.-R. 2, 1^3. S. 202.
[5] Dio 53, 32, 2. [6] Vell. II, 89, 3.
[7] Dio und Vellejus a. a. O.
[8] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2^3. S. 797. A. 3. [9] Dio 53, 32, 5.

wurde dem princeps das übertragen, was ihm bis dahin von der tribunizischen Gewalt noch fehlte, nämlich »das Recht der Interzession und der Verhandlung mit Senat und Volk«, also »gerade diejenigen Befugnisse, welche dem Tribunen überhaupt erst ein tätiges Eingreifen in die Staatsgeschäfte möglich machten und ihm seinen eigentlichen magistratischen Charakter gaben«.[1]

Recht der Antragstellung.

Außerdem erhielt Augustus das Recht, im Senat an einer 1. Juli
beliebigen Stelle der Verhandlungen eine Angelegenheit zur 23 v. Chr.
Beratung zu stellen.[2]

proconsulare imperium.

Auch wurde dem Augustus das prokonsularische imperium 1. Juli
auf Lebenszeit übertragen, und zwar so, *ὥστε μήτε ἐν τῇ ἐσόδῳ* 23 v. Chr.
τῇ εἴσω τοῦ πωμηρίου κατατίθεσθαι αὐτὴν μήτ' αὖθις ἀνανεοῦσθαι, d. h. er verlor sein (für Heer und Provinzen gültiges) privilegiertes imperium auch nicht durch Überschreiten des pomerium. Für Rom und Italien erhielt er es aber dadurch nicht. (Dies erhielt erst Septimius Severus.) Damit verbunden war ein imperium maius über alle übrigen Kommandos in den Provinzen.[3] Es bedeutete diese Gewalt in Wirklichkeit für die Provinzen nichts anderes als die republikanische konsularische Gewalt, ohne Beschränkung durch Annuität und Kollegialität. Augustus mochte sich eben durch diese Schranken beengt gefühlt haben.[4] Auch war es ihm wohl nicht angenehm gewesen, daß er sich mehr und mehr in der Rolle des Senatspräsidenten fand.[5]

---

[1] J. Kromayer S. 42.

[2] Dio 53, 32, 5: *καὶ διὰ ταῦθ' ἡ γερουσία . . . ἐψηφίσατο, καὶ χρηματίζειν αὐτῷ περὶ ἑνός τινος ὅπου ἂν ἐθελήσῃ καθ' ἑκάστην βουλήν, κἂν μὴ ὑπατεύῃ, ἔδωκε;* so nach U. Ph. Boissevain II. p. 440: »*ὅπου* reduxi ex VM dubitanter, de relationis loco intellegens«.

[3] Dio 53, 32, 5.

[4] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2[3]. S. 871.

[5] K. J. Neumann, Bericht der 7. Historikervers. zu Heidelberg 1903. S. 8/9; N. motiviert damit allerdings den Übergang von der konsularischen zur tribunizischen Gewalt.

23 v. Chr.
Äußere Politik.

23 v. Chr. Der Senat verhandelte über die Klagen, die damals Tiridates und Phraates gegeneinander vorbrachten. Tiridates war selbst erschienen. Phraates schickte Gesandte. Augustus führte beide Teile in den Senat (sie hatten sich also zuerst an ihn gewandt), und dieser übertrug dem Augustus die Entscheidung. Derselbe entschied gegen Phraates.[1]

22 v. Chr.
Diktatur.

22 v. Chr. In diesem Jahre kam es anläßlich einer Hungersnot in Rom zu ernsten Unruhen. Die aufgeregten Massen schlossen den Senat im Sitzungsgebäude ein, und man erzwang durch die Drohung, die Kurie mitsamt den Senatoren zu verbrennen, daß Augustus zum Diktator ernannt wurde. Doch als eine Gesandtschaft dem princeps den Beschluß des Senates übermittelte, wies er die angebotene Ausnahmestellung zurück.[2]

consulatus annuus et perpetuus.

22 v. Chr. Mit demselben Erfolg bot man Augustus, wahrscheinlich um dieselbe Zeit, das jährige und ständige Konsulat an.[3]

Censur auf Lebenszeit.

√ 22 v. Chr. Ebenso wies er die Censur auf Lebenszeit ab.[4]

cura annonae.

22 v. Chr. In diesem Jahr wurde dem Augustus durch Senatsbeschluß die cura annonae übertragen.[5]

Der princeps war dabei wie bei allen anderen curationes Exekutivbeamter des Senates, und zwar beschränkte sich dessen

---

[1] Dio 53, 33, 1—2.

[2] Dio 54, 1, 2—4; r. g. d. A. Gr. 3, 2 f.

[3] R. g. d. A.[2] p. 27.

[4] Dio 54, 2, 1.

[5] R. g. d. A. (1. 32) Gr. 3, 5 f.: *οὐ παρῃτησάμην . . . τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἀγορᾶς, ἣν οὕτως ἐπετήδευσα, ὥστ' ἐν ὀλίγαις ἡμέραις τοῦ παρόντος φόβου . . . τὸν δῆμον ἐλευθερῶσαι;* Dio 54, 1, 2—4.

Einfluß nicht auf den Einsetzungsbeschluß, sondern der Senat hatte auch Anteil an der Bestellung des einzelnen Beamten. Der princeps ernannte die curatores ex auctoritate senatus.[1]

Augustus übernahm damals die cura annonae in einem Augenblicke der höchsten Not. Doch gelang es seiner Umsicht in wenigen Tagen, das erschreckte Volk zu beruhigen. Daß aber Augustus die cura annonae nur wenige Tage innegehabt habe, wie E. Kornemann aus r. g. d. A. 1, 32 schließt,[2] wird sich nicht aufrechterhalten lassen.

Es ist an dieser Stelle nicht gesagt, Augustus habe die cura annonae nur wenige Tage geführt, sondern nur, er habe sie so verwaltet, daß nach wenigen Tagen dem Notstand abgeholfen war. Wenn wir daher in späterer Zeit, in den Jahren 6 und 7 n. Chr.,[3] Augustus in der Getreideverwaltung überhaupt tätig finden, ohne daß mehr von einer neuen Übertragung der cura annonae die Rede ist, so erscheint die Annahme berechtigt, daß er im Jahre 22 v. Chr. diese cura auf Lebenszeit erhielt.

Von einem Teil der allgemeinen Getreideverwaltung, den Getreideverteilungen, wissen wir sogar bestimmt,[4] daß Augustus sie seit dem Jahre 22 v. Chr. ständig besorgte.

Wenn O. Hirschfeld für die Übertragung der cura frumenti dandi das Jahr 22 v. Chr. und der cura annonae das Jahr 6 n. Chr. ansetzt, so fehlt dafür jeder Beleg aus den Quellen. Zum Jahre 22 v. Chr. ist in Wirklichkeit die Übertragung der cura annonae[5] einschließlich der Sorge für die Getreideverteilungen[6] berichtet. Zu den Jahren 6 und 7 n. Chr. aber vermerkt Dio sowohl Maßregeln im Sinne der allgemeinen Getreideversorgung,[7] als auch Maßregeln für die Getreideverteilung;[8] von der Übernahme der cura annonae in diesen Jahren ist nicht die Rede.

---

[1] E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1774.
[2] a. a. O. S. 1763.
[3] Dio 55, 26, 1—2 und 55, 31, 4.
[4] O. Hirschfeld, Verwaltungsb.[2] S. 232.
[5] R. g. d. A. 1, 33: . . . c]uratio[ne]m an[nonae].
[6] Dio 54, 1, 4: *πρὸς τὴν τοῦ σίτου διανομήν.*
[7] Dio 55, 26, 1—2; 55, 31, 4. [8] Dio 55, 26, 3.

Als Organe der Getreideverteilung erscheinen seit dem Jahre 22 v. Chr. zwei und seit 18 v. Chr. vier praefecti frumenti dandi,[1] für den Getreide- und Brotverkauf im Jahre 6 n. Chr. eine Kommission von Konsularen,[2] im Dienste der allgemeinen Getreideverwaltung im Jahre 7 n. Chr. zwei Konsulare und »kurz darauf« »ein praefectus annonae« »als ständiger Stellvertreter« des princeps.[3] Bis etwa 6 n. Chr. also scheint sich Augustus für die allgemeine Getreideverwaltung der republikanischen aediles ceriales bedient zu haben. Es steht dieser Annahme nicht entgegen, daß die aediles ceriales magistratus populi Romani waren. Auch die beiden aktiven Prätoren, die seit dem Jahre 23 v. Chr. mit der Verwaltung des aerarium betraut waren und dabei der Oberaufsicht des princeps unterstanden, waren magistratus populi Romani (vgl. »23 v. Chr. praetores aerarii«).

Außerordentliche censorisch-ädilizische Tätigkeit des princeps.

22 v. Chr. Nachdem der Versuch, die außer Gebrauch gekommene Censur neu zu beleben, mißlungen war, übernahm Augustus außerordentlicherweise eine Reihe von censorisch-ädilizischen Reformen. Es geschah dies in Kooperation mit dem Senat.[4]

So ging er gegen die Ausschreitungen bei Gastereien vor.[5]

Auch verbot er den Angehörigen der senatorischen Familien und den Rittern, im Theater aufzutreten.[6]

cura ludorum.

22 v. Chr. Sodann wurde die cura ludorum von den Ädilen auf die Prätoren übertragen. Außerdem wurde festgesetzt, daß die Prätoren einen Zuschuß aus dem aerarium zur Ausrichtung der Spiele erhalten sollten, daß niemand aus seinem Privatvermögen für die Spiele mehr als ein anderer aufwenden dürfe,

---

[1] O. Hirschfeld a. a. O. S. 232.
[2] Dio 55, 26, 2.
[3] O. Hirschfeld a. a. O. S. 234/35.
[4] E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1775.
[5] Dio 54, 2, 3.
[6] Dio 54, 2, 5.

daß jährlich nur zweimal Gladiatorenspiele, und zwar höchstens mit 120 Kämpfern, stattfinden sollten. Dispensen konnte nur der Senat gewähren.[1]

Löschwesen.

Dem Löschwesen wandte Augustus insofern seine Sorge zu, als er den Ädilen eine Löschmannschaft von 600 Sklaven übergab.[2] 22 v. Chr.

Übertragung von Illyricum.

Auch gab Augustus Cypern und Gallia Narbonensis als befriedet an den Senat zurück und erhielt dafür durch Senatsbeschluß Illyricum.[3] 22 v. Chr.

Recht der Senatsberufung.

Das Recht, den Senat zu berufen, hatte Augustus als Konsul und dann kraft seiner tribunicia potestas. Da aber die Senatssitzungen, wenn auch nicht durch Gesetz, so doch durch Gewohnheit auf bestimmte Tage festgesetzt waren,[4] so erhielt der princeps das Recht, den Senat zu berufen, so oft er wollte.[5] 22 v. Chr.

20 v. Chr.

Bericht an den Senat während der Visitationsreise durch die östlichen Provinzen.

In den Jahren 22—19 v. Chr. unternahm Augustus eine Visitationsreise durch die östlichen Provinzen. Die Maßregeln, die er dabei traf, bezogen sich, soweit wir sie kennen, auf die Finanzverwaltung sowie auf die Änderung beziehungsweise Wahrung von völkerrechtlichen Beziehungen. Der princeps handelte dabei kraft seines Oberaufsichtsrechtes über die Finanzen und seines Rechtes über Krieg und Frieden. Aber auch hierin fühlte er sich als Mandatar des Senates. Nicht nur beim Abschluß seiner Visitationsreise berichtete er an den Senat, sondern 20 v. Chr.

[1] Dio 54, 2, 3—4. [2] Dio 54, 2, 4.
[3] Dio 54, 4, 1; 53, 12, 7.
[4] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2³. S. 896; 3, 2. S. 923/24.
[5] Dio 54, 3, 3; C. I. L. VI, 1. 930, 3: utique ei senatum habere . . . liceat, ita uti licuit divo Aug(usto).

auch während derselben: so, als er 20 v. Chr. die von den Parthern erbeuteten Feldzeichen zurückgewann,[1] und im selben Jahr nochmals, als er dem Senat schriftlich seine Grundsätze bezüglich der äußeren Politik mitteilte.[2]

opera publica, Neubauten.

20 v. Chr. Nach Wiedergewinnung der römischen Feldzeichen von den Parthern beantragte Augustus schriftlich beim Senat,[3] daß dem Mars Ultor auf dem Kapitol ein Tempel gebaut werde, was denn auch auf Kosten des princeps geschah. Durch diese Nachricht Dios wird die Vermutung O. Hirschfelds entkräftet, daß Neubauten »vom Senat in der Kaiserzeit gar nicht mehr unternommen« worden seien.[4] Verbinden wir damit aber die Stelle bei Sueton Tib. 30,[5] wonach unter Tiberius sowohl Neubauten als Restaurationen wenigstens in der ersten Zeit allgemein vor den Senat gebracht wurden, und erinnern wir uns außerdem, daß Augustus im ganzen Bereich der censorisch-ädilizischen Obliegenheiten ex senatus consulto tätig war, also Exekutivbeamter des Senates war, so können wir mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß zu Anfang des Prinzipats auch bezüglich der Neubauten die Autorisation des Senates erforderlich war. Daß wir so wenig davon wissen, liegt an der persönlich gerichteten Art unserer Quellen.

cura viarum.

20 v. Chr. Im Jahre 20 v. Chr. wurde eine ständige cura viarum begründet. Eine derartige Behördenorganisation, welche das dem Senat unterstehende aerarium stark belastete,[6] konnte, von den allgemeinen, für die curationes geltenden Grundsätzen ganz abgesehen, natürlich nur durch Senatsbeschluß erfolgen. Augustus selbst erhielt das Oberaufsichtsrecht.[7] Dann wurde festgelegt, daß aus den gewesenen Prätoren zwei curatores viarum aus-

---

[1] Dio 54, 8, 3. [2] Dio 54, 9, 1.
[3] Dio 54, 8, 3: *ψηφισθῆναι ἐκέλευσεν.*
[4] O. Hirschfeld, Verwaltungsb.[2] S. 265.
[5] Suet. Tib. 30: de extruendis reficiendisque operibus.
[6] O. Hirschfeld a. a. O. S. 209.
[7] Dio 54, 8, 4.

gewählt werden sollten.[1] O. Hirschfeld nimmt an, daß diese curatores viarum von Augustus »eingesetzt« worden seien.[2] Doch geht dies aus den Worten Dios[3] nicht mit hinreichender Sicherheit hervor. In zahllosen Fällen führt Dio eine Einrichtung direkt auf Augustus zurück, wo nachweisbar nur ein Zusammenwirken des princeps mit einem anderen politischen Faktor vorliegt. Mit Recht hat E. Kornemann die allgemeinen Grundsätze, die für die Einrichtung der curationes, auch bezüglich der Personenfrage, galten, nach den verhältnismäßig vollständig vorliegenden Nachrichten über die Organisation der cura aquarum aufgestellt und überzeugend dargelegt, daß dabei durchgehends eine Kooperation des Senates und des princeps stattfand.[4]

19 v. Chr.
Diskretionäre Gewalt.

Wenn in spätrepublikanischer Zeit der Senat das Gemein- 19 v. Chr.
wesen in Gefahr sah, beschloß er das senatus consultum ultimum. Die unumschränkte Exekutive wurde alsdann an die Konsuln, beziehungsweise den Inhaber des höchsten Imperiums, oder an diejenigen Magistrate, die das s. c. u. nannte, übertragen. Diese Fähigkeit, im Augenblicke der höchsten Not auf den Beschluß des Senates hin jene Exekutive zu übernehmen, war in der Zeit des Prinzipats, und zwar schon unter Augustus, Reservatrecht des princeps.

Der Senatsbeschluß, durch den dieses Recht an Augustus übertragen wurde, ist uns im Bestallungsgesetz Vespasians im Wortlaut erhalten.[5]

Wann nun hat Augustus dieses Recht bekommen? Wie es scheint, anläßlich der Wirren des Jahres 19 v. Chr. Dio berichtet darüber folgendes: Bei der Wahl der Konsuln für

---

[1] Dio 54, 8, 4.
[2] O. Hirschfeld a. a. O. S. 205.
[3] Dio 54, 8, 4: ὁδοποιοὺς . . . προσέταξεν.
[4] E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1775/76.
[5] Lex de imp. Vesp. C. I. L. VI, 1. nr. 930, 17 sqq.: utique quaecunque ex usu reipublicae maiestate(que) divinarum huma(na)rum publicarum privatarumque rerum esse[e] censebit, ei agere facere ius potestasque sit, ita uti divo Aug . . . fuit.

das Jahr 19 kam es zu Unruhen. Als einer der beiden Konsuln wurde C. Sentius gewählt. Die Wahl eines zweiten kam nicht zustande. Daraufhin beschloß der Senat für Sentius eine Leibwache, die dieser aber nicht gebrauchen wollte. Daher schickte man Gesandte mit zwei Liktoren zu Augustus, der abwesend war. Dieser ernannte einen der Gesandten, den Q. Lucretius, zum Konsul.[1]

Was liegt diesem Berichte zugrunde? Augustus ernannte den Lucretius zum Konsul. Auf Grund welcher Gewalt? Es kommt nur in Betracht ein bindendes Kommendationsrecht oder die diskretionäre Gewalt. Von einem bindenden Kommendationsrecht des Augustus aber ist uns gar nichts überliefert, weder von einer Verleihung noch von einer Anwendung desselben. Also hat Augustus den Lucretius kraft seiner diskretionären Gewalt ernannt. Diese Gewalt aber muß auch dem Sentius zugedacht gewesen sein. Die Leibwache nämlich, die ihm gewährt wurde, schützte wohl seine Person, legitimierte ihn aber nicht, außerordentlicherweise in die Konsulnwahl einzugreifen. Der Senat beschloß offenbar, als die verfassungsmäßigen Normen versagten, das senatus consultum ultimum und übertrug die Exekutive zuerst dem Sentius und erst, als dieser nicht wollte, dem Augustus.

Als dauerndes Recht aber wurde die in der lex de imperio Vespasiani erwähnte diskretionäre Gewalt an Augustus wohl erst nach seiner Rückkehr, im Zusammenhang mit der Erhöhung seines imperium (vgl. »19 v. Chr. consulare imperium«), übertragen.

consulare imperium auf Lebenszeit.

19 v. Chr. Nachdem Dio 54, 10, 5 bemerkt hat, daß Augustus sich mit dem, was in seiner Abwesenheit und in seiner Anwesenheit geschehen sei, nicht einverstanden erklären konnte, berichtet er, Augustus sei zum ἐπιμελητὴς τῶν τρόπων auf fünf Jahre gewählt worden und habe die censoria potestas auf fünf Jahre und das consulare imperium auf Lebenszeit angenommen, mit dem Recht, immer und überall zwölf Liktoren bei sich zu

[1] Dio 54, 10, 1—2.

haben und inmitten der beiden Konsuln auf dem curulischen Stuhle Platz zu nehmen.[1]

Unterziehen wir zunächst nur den letzten der von Dio überlieferten Senatsbeschlüsse — um solche handelt es sich nämlich — einer näheren Untersuchung. Danach hätte Augustus das konsularische imperium auf Lebenszeit erhalten und zwar als imperium maius gegenüber den amtierenden Konsuln.

Das letztere sagt Dio zwar nicht, es ergibt sich aber nach Analogie der tribunicia potestas und des proconsulare imperium.

Mommsen äußert sich zu dieser Frage im Kommentar zu den r. g. d. A. 1, 35, wo Augustus bemerkt, er habe das ihm angebotene dauernde Konsulat nicht angenommen.[2] Was Dio 54, 10, 5 berichte, habe mit r. g. d. A. 1, 35 nichts zu tun; »nam potuit consulatum recusare, recipere consularem potestatem.« Das ist richtig. Dagegen können wir Mommsen in seinen weiteren Ausführungen nicht zustimmen. Er meint, die Nachricht bei Dio 54, 10, 5 sei überhaupt falsch; »nam et omnes ceteri auctores id ignorant et ipse Augustus significans 2, 5. 8 secundi et tertii census causa consulare imperium se suscepisse eo praeterea se usum esse negat.« Die positive Nachricht Dios wird aber durch das Schweigen der übrigen Autoren nicht entwertet. Außerdem sagt Augustus an den Stellen der r. g. 2, 5 und 2, 8 nicht und deutet es auch nicht an, daß er damals das consulare imperium census causa angenommen habe. Vielmehr hat Augustus nach dem Wortlaut der r. g. »in consulatu sexto« seinen ersten census unternommen und consulari cum imperio, als Inhaber des consulare imperium, die beiden anderen census durch das lustrum zum Abschluß gebracht. Die Kompetenz aber, kraft deren er census und lustrum vorgenommen hat, war die censoria potestas (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«).

Auch kann man gegen das Zeugnis Dios, daß Augustus

[1] Dio 54, 10, 5: *τὴν ἐξουσίαν τὴν μὲν τῶν τιμητῶν ἐς τὸν αὐτὸν χρόνον* (sc. *ἐς πέντε ἔτη*), *τὴν δὲ τῶν ὑπάτων διὰ βίου ἔλαβεν, ὥστε καὶ ταῖς δώδεκα ῥάβδοις ἀεὶ καὶ πανταχοῦ χρῆσθαι καὶ ἐν μέσῳ τῶν ἀεὶ ὑπατευόντων ἐπὶ τοῦ ἀρχικοῦ δίφρου καθίζεσθαι* (vgl. Th. Mommsen, St.-R. 1³. S. 387 f.).

[2] R. g. d. A.² p. 27.

im Jahre 19 v. Chr. das consulare imperium auf Lebenszeit erhielt, nicht einwenden, dieses imperium gehöre zu den Kompetenzen, die Augustus als *παρὰ τὰ πάτρια ἔθη* ablehnte (vgl. r. g. d. A. Gr. 3, 18). Wie weit das Gewissen des ersten princeps in dieser Beziehung war, ergibt sich daraus, daß er unbedenklich die prokonsularische und tribunizische Gewalt auf Lebenszeit annahm, die ebensowenig und ebensosehr *παρὰ τὰ πάτρια ἔθη* waren wie die konsularische Gewalt auf Lebenszeit.

ἐπιμελητὴς τῶν τε νόμων καὶ τῶν τρόπων.

19 v. Chr. Bezüglich der cura morum et legum maxima potestate sodann haben wir drei Berichte. In den r. g. bemerkt Augustus, er sei dreimal von Senat und Volk zum *ἐπιμελητὴς τῶν τε νόμων καὶ τῶν τρόπων ἐπὶ τῇ μεγίστῃ ἐξουσίᾳ μόνος* gewählt worden, und zwar in den Jahren 19, 18 und 11 v. Chr. Doch nahm er sie, weil *παρὰ τὰ πάτρια ἔθη*, nicht an. Die gesetzgeberischen Maßnahmen, die der Senat damals vorgenommen wissen wollte, vollführte Augustus kraft seiner tribunizischen Gewalt.[1] Bei Sueton Aug. 27 dagegen ist berichtet: recepit et morum legumque regimen aeque perpetuum, quo iure, quamquam sine censurae honore, censum tamen populi ter egit. Nach Dio 54, 10, 5 schließlich ist Augustus 19 v. Chr. zum *ἐπιμελητὴς τῶν τρόπων* gewählt worden. Davon, daß er die Wahl angenommen, ist nichts bemerkt.

Der Bericht Dios ist also mit der Nachricht der r. g. d. A. wohl vereinbar. Dem Augustus wurde damals die cura morum et legum maxima potestate übertragen, aber er hat sie zurückgewiesen.

Wenn dagegen Sueton angibt, Augustus habe die Gewalt angenommen, so kann man dies auf Grund der r. g. d. A. als offenkundigen Irrtum ausscheiden. Sueton, beziehungsweise seine Vorlage, hat die Annahme des Senatsbeschlusses für selbstverständlich gehalten. Ebenso falsch ist Suetons Angabe, Augustus habe auf Grund der cura dreimal den census abgehalten. In Wirklichkeit hat er es auf Grund des censoria potestas getan (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«).

---

[1] R. g. d. A.[2] Gr. 3, 11 f.

censoria potestas.

19 v. Chr. erhielt Augustus die censoria potestas auf fünf Jahre[1] (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«, »lectio senatus«; »19 v. Chr. ἐπιμελητής«). Auf Grund derselben nahm er die lectio senatus im Jahre 18 v. Chr. vor. 19 v. Chr.

13. Okt. 19 v. Chr.
Bericht an den Senat.

Einen zusammenfassenden Bericht über die Visitation der östlichen Provinzen legte Augustus wohl dem Senate vor, als er nach seiner Rückkehr am 13. Oktober 19 v. Chr. im Senate erschien.[2] Der Bericht selbst ist von Dio 54, 10, 4 freilich nicht erwähnt; doch können wir auf einen solchen nach den analogen Fällen von 13 v. Chr., 1—3 n. Chr. mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen. 13. Okt. 19 v. Chr.

Privileg für Tiberius.

Am selben Tage erhielt Tiberius durch Senatsbeschluß den Rang eines Prätoriers.[3] 13. Okt. 19 v. Chr.

Privileg für Drusus.

Drusus erhielt das Recht, sich 5 Jahre vor dem gesetzlichen Alter um die Ämter zu bewerben.[4] 13. Okt. 19 v. Chr.

19 v. Chr.
Außerordentliche cura aquarum.

In demselben Jahre legte Agrippa auf Grund eines Senatsbeschlusses[5] die aqua Virgo an und nannte sie Augusta.[6] 19 v. Chr.

18 v. Chr.
ἐπιμελητὴς τῶν τε νόμων καὶ τῶν τρόπων.

18 v. Chr. wies Augustus abermals die ihm von Senat und Volk angebotene cura morum et legum maxima potestate ab.[7] 18 v. Chr.

---

[1] Dio 54, 10, 5. [2] Dio 54, 10, 4.
[3] Dio 54, 10, 4. [4] a. a. O.
[5] Vgl. E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1775.
[6] Dio 54, 11, 7; Frontin 10. [7] R. g. d. A. Gr. 3, 11 ff

lectio senatus.

18 v. Chr. Die lectio dieses Jahres hat, wie wir gesehen haben (»29 v. Chr. lectio senatus«), Mommsen ohne Grund zu einem bloßen recensus herabdrücken wollen. In Wirklichkeit war es die tiefgreifendste der unter Augustus vorgenommenen lectiones.

Die Zahl der Senatoren nämlich erschien immer noch als zu groß. Auch waren noch verschiedene unwürdige Elemente unter ihnen. Um dem abzuhelfen, nahm Augustus auf Grund seiner censoria potestas (vgl. »19 v. Chr. censoria potestas«) eine zweite lectio vor und bediente sich dabei eines eigentümlich komplizierten Wahlverfahrens. Da niemand freiwillig ausscheiden wollte, bestimmte er 30 der hervorragendsten Männer für das Wahlgeschäft. Diese 30 Männer sollten je 5 Namen auf Täfelchen schreiben; doch durften die betreffenden Männer mit dem Schreiber selbst nicht verwandt sein. Aus den jeweils vorgeschlagenen fünf Männern sollte je einer ausgelost werden, und dieser sollte Senator werden. So mußten beim ersten Wahlgang 30 Senatoren herauskommen. Diese 30 nun hatten das Recht, wiederum 30 weitere zu wählen. Da einige von den Gewählten abwesend waren, wurden für sie Ersatzmänner bestellt. In dieser Weise nun wurde einige Tage lang gewählt. Als aber Unregelmäßigkeiten vorkamen, wurde der Wahlmodus geändert. Zunächst ließ Augustus die Wahl nicht mehr unter der Obhut der Quästoren vor sich gehen. Sodann ließ er auch nicht mehr losen, sondern wählte aus den fünf Vorgeschlagenen den einen jeweils selbst aus, und schließlich ergänzte er noch die Zahl der Senatoren auf 600. Dio bemerkt, Augustus habe ursprünglich im Sinne gehabt, nur 300 Senatoren wählen zu lassen. (Es erscheint das sehr wahrscheinlich.) Doch habe er sich durch die herrschende Mißstimmung bewogen gefühlt, die Zahl auf 600 zu erhöhen. Trotzdem aber sei nicht allgemeine Zufriedenheit erreicht worden. Licinius Regulus habe sich sehr darüber erregt, daß sein Sohn und manche andere, die er für unwürdiger hielt als sich selbst, gewählt worden seien. Articulejus Paetus habe sich erboten, seine Stelle an seinen Vater abzutreten. So nahm

Augustus noch einige Änderungen vor und erlaubte den ausgeschiedenen Senatoren, bei den Schauspielen und Senatorenschmäusen in senatorischer Tracht zu erscheinen und sich in der Folge um senatorische Ämter zu bewerben.[1]

Unter anderen wurde damals auch der ehemalige Triumvir Lepidus in den Senat gewählt und zwar durch Antistius Labeo. Lepidus wurde dadurch gezwungen, wieder in die Stadt zu ziehen und regelmäßig an den Senatssitzungen teilzunehmen. Augustus pflegte ihn, wenn er präsidierte, zuletzt unter den Konsularen aufzurufen.[2]

curatores frumenti dandi.

Auch wurde damals durch Senatsbeschluß die Zahl der curatores frumenti dandi von zwei auf vier erhöht.[3] 18 v. Chr.

Stadtpräfekt.

Auch wurde bestimmt, daß anläßlich des Latinerfestes nur ein Stadtpräfekt gewählt würde.[4] 18 v. Chr.

Spiele.

Den Prätoren wurde gestattet, dreimal soviel für die Spiele zu verwenden, als ihnen gewöhnlich aus dem aerarium gegeben wurde.[5] 18 v. Chr.

Gesetzgebung.

Die Gesetzgebung des Jahres 18, für die man dem Augustus die cura morum et legum maxima potestate angeboten hatte, nahm dieser in die Hand auf Grund seiner tribunicia potestas.[6] Die leges dieses Jahres (de ambitu, de adulteriis, de maritandis ordinibus) sind also Plebisscite.[7] Doch ging denselben offenbar eine Verhandlung im Senate voraus, da uns bei Dio[8] berichtet ist, daß man anläßlich der lex de adulteriis im Senat das Verhältnis des Augustus zu Livia durch malitiöse Anspielungen in die Debatte hereinzog. Wenn sodann Sueton Aug. 89 bemerkt, 18 v. Chr.

---

[1] Dio 54, 13. 14. [2] Dio 54, 15.
[3] Dio 54, 17, 1. [4] Dio 54, 17, 2.
[5] Dio 54, 17, 4. [6] R. g. d. A. Gr. 3, 20.
[7] R. g. d. A.[2] p. 30. [8] Dio 54, 16.

Augustus habe die Rede des Quintus Metellus de prole augenda im Senat vorgelesen, so wird dies wohl bei Gelegenheit der lex de maritandis ordinibus geschehen sein.

Senatorencensus.

18 v. Chr. Im Anschluß an die zweite lectio senatus erfolgte eine Maßregel, die mit der Tendenz des Augustus, die Zahl der Senatsmitglieder zu verringern, zusammenhängt. Ein bestimmtes Vermögen war für die Senatoren in republikanischer Zeit nicht vorgeschrieben. Diese Vorschrift erging erst 18 v. Chr. Erhöht wurde sodann der Senatorencensus im Jahre 13 v. Chr. Über die Höhe des census selbst stimmen unsere Quellen nicht überein. Sueton Aug. 41 berichtet, ursprünglich sei verlangt worden ein Vermögen von mindestens 800000 Sesterzien, sodann ein solches von 1200000 Sesterzien. Nach Dio 54, 17 dagegen ist ein Vermögen von 400000 und 1000000 Sesterzien vorgeschrieben gewesen. Die beiden Angaben in der Weise zu vereinigen, daß man drei Stufen annimmt,[1] ist unmöglich, weil dabei doch eine der beiden Zahlen Dios unberücksichtigt bleibt. Dagegen sind die Gründe, die W. Kubitschek[2] gegen die Dionischen Angaben insgesamt vorbringt, beweiskräftig. Unannehmbar erscheint der Satz Dios vor allem deswegen, weil Augustus unmöglich, auch zu Anfang nicht, den Senatorencensus dem Rittercensus (von 400000 Sesterzien) gleichsetzen konnte.[3] Damit ist aber das Vertrauen in die Angaben Dios über den Senatorencensus überhaupt erschüttert.

Ende 18 v. Chr.
Übertragung der Provinzen.

Ende 18 v. Chr. Zu Ende dieses Jahres ließ sich Augustus seine Provinzen durch den Senat abermals auf fünf Jahre übertragen.[4] Dio bemerkt, es sei dies geschehen, *ἐπειδήπερ ὁ δεκέτης χρόνος ἐξήκων ἦν*, und zwar unter dem Konsulat des Cn. und P. Cornelius Lentulus (18). G. Goyau schließt, offenbar weil dabei

[1] Wie es noch neuestens J. B. Firth, Augustus Cäsar, 1903. p. 183, tut.

[2] W. Kubitschek bei Pauly-Wissowa III. 1899. S. 1923.

[3] Th. Mommsen, St.-R. I³. S. 499. A; E. S. Shuckburgh a. a. O. p. 91/92.

[4] Dio 54, 12, 4.

die Konsuln genannt werden, daß dies zu Anfang des Jahres 18 geschehen sei. Und dies ist nach dem Berichte Dios auch das Nächstliegende.[1] Doch ist es wahrscheinlicher, daß die Übertragung erst zu Ende des Jahres erfolgte. Denn erst zu Ausgang 18 waren die zehn Jahre, die am 13. Jan. 27 beschlossen wurden, zu Ende.

tribunicia potestas für Agrippa.

Gleichzeitig erhielt auch Agrippa die tribunizische Gewalt auf fünf Jahre und die übrigen Kompetenzen, die Augustus hatte, in derselben Weise wie dieser selbst.[2] Ende 18 v. Chr.

18—17 v. Chr.
Außerordentliche cura viarum.

In den Jahren 18—17 unternahm Augustus außerordentlicherweise auf Grund eines Senatsbeschlusses die Wiederherstellung der via Appia.[3] 18—17 v. Chr.

15 v. Chr.
Finanzielle Unterstützung von Paphos.

Paphos, das durch ein Erdbeben viel gelitten hatte, erhielt durch Senatsbeschluß eine Geldunterstützung und das Recht, künftig den Namen Augusta zu führen.[4] Daß auch die Geldunterstützung auf Grund eines Senatsbeschlusses erfolgte, ergibt sich aus den analogen Fällen von 26 und 6 v. Chr. 15 v. Chr.

Frühestens 15 v. Chr.
Außerordentlicher Kommissar nach Cypern.

Damals wurde P. Paquius Scaeva als außerordentlicher Kommissar nach Cypern geschickt »auctoritate Aug. Caesaris et s. c.«, um daselbst endgültig die Ruhe herzustellen.[5] Frühestens 15 v. Chr.

---

[1] G. Goyau, Chronologie de l'emp. Rom., 1891. p. 19.

[2] Dio 54, 12, 4.

[3] C. I. L. X, 1, 6914. 6917.

[4] Dio 54, 23, 7.

[5] C. I. L. IX, 2845: P. Paquius . . . viar. cur. extra u. R. ex s. c. in quinq. (frühestens 20—16) pro cos. iterum extra sortem auctoritate Aug. Caesaris et s. c. . . . ad componendum statum in reliquum provinciae Cypri.

Vor dem 4. Juli 13 v. Chr.
Vigintivirat.

Vor dem 4. Juli 13 v. Chr. In Abwesenheit des Augustus kam der Senatsbeschluß zustande, daß die vigintiviri auch aus den Rittern gewählt werden könnten, ohne daß sie dadurch aber Mitglieder des Senates wurden, wenn sie nicht ein anderes Amt bekleideten.[1]

Begnadigungsrecht des princeps.

Vor dem 4. Juli 13 v. Chr. Anläßlich der Rückkehr des Augustus beschloß der Senat, daß Augustus das Recht haben solle, jeden zu begnadigen, der ihn innerhalb des pomerium darum bitte: was dieser freilich nicht annahm.[2]

5. Juli[3] 13 v. Chr.
Bericht an den Senat.

5. Juli 13 v. Chr. Als Augustus am 4. Juli 13 v. Chr. aus Gallien und Spanien zurückgekehrt war, ging er am folgenden Tage in den Senat und ließ einen Bericht über seine Erfolge und Verordnungen vorlesen.

Dienstzeit und Besoldung der Truppen.

5. Juli 13 v. Chr. Daran anschließend machte er dem Senat Vorschläge über die Dienstzeit und Besoldung der Truppen[4] (vgl. »28 v. Chr. Oberaufsichtsrecht«).

Nach dem 5. Juli 13 v. Chr.
Senatorencensus.

Nach dem 5. Juli 13 v. Chr. Um diese Zeit wurde der Senatorencensus in der zum Jahre 18 v. Chr. erörterten Weise erhöht.[5]

Ende 13 v. Chr.
Übertragung der Provinzen.

Ende 13 v. Chr. Damals gingen die fünf Jahre, für die Augustus im Jahre 18 v. Chr. die Provinzen erhalten hatte,[6] zu Ende. Daher ließ

---

[1] Dio 54, 26, 5. [2] Dio 54, 25, 3.
[3] V. Gardthausen II, 2. S. 648; Dio 54, 25, 5.
[4] Dio 24, 25, 5. [5] Dio 54, 26, 3 und 8.
[6] Dio 54, 12, 5.

er sich dieselben auf weitere fünf Jahre übertragen, wahrscheinlich zu Ausgang des Jahres 13 v. Chr.

Agrippa erhält die tribunizische Gewalt.

Auch gab der Senat dem Agrippa die tribunizische Gewalt auf weitere fünf Jahre, sowie imperium maius gegenüber allen Statthaltern.[1] Ende 13 v. Chr.

12 v. Chr.
censoria potestas.

Im Jahre 12 v. Chr. erhielt Augustus die censoria potestas wahrscheinlich auf fünf Jahre (vgl. »29 v. Chr. lectio senatus«). 12 v. Chr.

Volkstribunat.

Da sich wenige Kandidaten für das Volkstribunat fanden, wurde, offenbar durch Senatsbeschluß, verordnet, daß jeder Magistrat einen Ritter, der aber mindestens 250000 Sesterzien Vermögen besitzen mußte, zur Wahl vorschlagen solle. Den so Gewählten sollte es aber nach Bekleidung ihres Amtes freistehen, in den Ritterstand zurückzutreten.[2] 12 v. Chr.

Statthalter von Asia.

Die Provinz Asia, die durch Erdbeben sehr gelitten hatte, erhielt außerordentlicherweise einen Statthalter auf zwei Jahre.[3] Das konnte nur durch Senatsbeschluß geschehen. 12 v. Chr.

11 v. Chr.
Drusus erhält die prokonsularische Gewalt.

Infolge seiner Siege über die Germanen erhielt Drusus das Recht, sich der prokonsularischen Gewalt zu bedienen, sobald er Prätor gewesen sei.[4] 11 v. Chr.

---

[1] Dio 54, 28, 1.

[2] Dio 54, 30, 2.

[3] Dio 54, 30, 3; V. Chapot, La province Romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du haut-empire (Paris 1904), bemerkt davon nichts (p. 66, 287).

[4] Dio 54, 33, 5.

lectio senatus.

✓ 11 v. Chr. Die Nachricht Dios[1] über die lectio dieses Jahres verwirft Mommsen vollständig. Doch ohne Grund (vgl. »29 v. Chr. lectio senatus«).

11 v. Chr. **Beschlußfähigkeit des Senates.**

Bisher waren mindestens 400 Senatoren notwendig gewesen, damit ein gültiger Beschluß des Senates zustande komme. Jetzt wurde verordnet, daß ein solcher *καὶ ἐν ἐλάττοσιν ἢ τετρακοσίοις* möglich sei.[2] Ob das bedeutet, daß von jetzt ab eine beliebige geringere Zahl von Senatoren gültig beschließen konnte, oder ob die Minimalzahl nur herabgesetzt wurde, ist nach Dio nicht zu entscheiden. Doch ist das letztere wahrscheinlicher.

Archiv des Senates.

11 v. Chr. Im selben Jahre wurde die Aufbewahrung der Senatsbeschlüsse von den Ädilen und Volkstribunen an die Quästoren übertragen.[3]

cura aquarum.

✓ 11 v. Chr. Agrippa war nach seiner Ädilität »operum suorum et munerum velut perpetuus curator« gewesen.[4] Um die Wasserleitungen instand zu halten, hatte er eine familia aquarum geschaffen. Nach seinem Tode regte Augustus die Organisation einer ständigen cura aquarum an. Dazu stellte er dem Staate die familia des Agrippa zur Verfügung.[5] Auch übernahm er die Wiederherstellung sämtlicher Wasserleitungen auf eigene Kosten.[6] Die Organisation selbst wurde durch Senatsbeschluß geschaffen. Augustus erhielt die eigentliche dauernde cura, auf Grund deren er, sozusagen als »Exekutivbeamter« des Senates, die curatores aquarum ernannte, freilich nicht durchaus frei, sondern wiederum im Einvernehmen mit dem Senate.[7]

---

[1] Dio 54, 35, 1. [2] a. a. O.
[3] Dio 54, 36, 1. [4] Frontin 98.
[5] a. a. O. [6] R. g. d. A. 4, 10 f.
[7] Frontin 104 (ed. Gundermann): quos senatus consulto (Einsetzungsbeschluß) Caesar Augustus ex senatus auctoritate nominavit: so nach E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1775 f.

Über die Einrichtung der Behörde selbst sind uns nicht weniger als sechs Senatsbeschlüsse bei Frontin erhalten.[1]

ἐπιμελητὴς τῶν τε νόμων καὶ τῶν τρόπων.

In diesem Jahre wies Augustus die ihm von Senat und 11 v. Chr.
Volk angebotene cura morum et legum zum dritten Male zurück.[2]

9 v. Chr.

opera publica.

Damals waren die beiden Konsuln Nero Claudius Drusus 9 v. Chr.
und T. Quinctius Crispinus für Wiederherstellung öffentlicher Bauten tätig.[3]

Senatstage.

In diesem Jahre brachte Augustus verschiedene Anträge 9 v. Chr.
im Senate ein, die eine straffere Organisation dieser Körperschaft bezweckten. Bevor aber über dieselben im Senate verhandelt wurde, ließ er sie jedesmal im Senatssaale anschlagen, damit die Senatoren darüber unterrichtet wären und ihre Einwendungen oder Verbesserungen vorbringen könnten.[4]

Vor allem notwendig war in Rücksicht auf »die Steigerung der Geschäfte des Senates und die strengere Ordnung, welche Augustus vorschrieb«, »die Einrichtung fester Sitzungstage«.[5] Es wurde bestimmt, daß an den Kalenden und Iden eines jeden Monats offizielle Senatssitzungen stattfinden sollten. Zu diesen sollten alle Senatoren erscheinen. Dabei sollten aber in den Monaten September und Oktober Senatsferien sein.

Nur eine bestimmte Zahl von Senatoren sollte für die laufenden Geschäfte ausgelost werden.[6]

Die Verordnung sollte selbstverständlich nur ein Minimum von Geschäftstagen sichern. Je nach Bedürfnis konnten noch andere Sitzungen anberaumt werden.[7]

---

[1] Frontin 100. 104. 106. 108—111. 125. 127.
[2] R. g. d. A. Gr. 3, 11 ff.
[3] Mitt. d. arch. Inst., Röm. Abt. VIII. 1893. S. 320.
[4] Dio 55, 4, 1.
[5] Th. Mommsen, St.-R. 3, 2. S. 924.
[6] Suet. Aug. 35; Dio 55, 3, 1.
[7] Th. Mommsen, St.-R. a. a. O.

Damit die Senatoren an den offiziellen Senatstagen in den Sitzungen erscheinen konnten, wurde bestimmt, daß weder Gerichtssitzungen noch andere den Senatoren zukommende Geschäfte auf diese Tage verlegt werden durften.[1]

Beschlußfähigkeit.

9 v. Chr. Die Minimalzahl für die Beschlußfähigkeit des Senates wurde damals nach den Materien abgestuft. Wenn nicht die notwendige Anzahl von Senatoren anwesend war, kam nicht ein Senatsbeschluß, sondern ein Gutachten des Senates zustande.[2]

Geldstrafen für säumige Senatoren.

9 v. Chr. Damals regte Augustus auch eine Erhöhung der Geldstrafe für säumige Senatoren an. Nur wer einen triftigen Grund hatte, sollte entschuldigt werden. Um diese Verordnung wegen der großen Zahl der Schuldigen nicht undurchführbar zu machen, wurde als Klausel beigefügt, für den Fall, daß viele sich verfehlten, solle jeweils der fünfte ausgelost werden zur Bestrafung.[3]

album senatorium.

9 v. Chr. Auch wurden die Namen der Senatoren in ein Verzeichnis gebracht und dieses öffentlich ausgestellt.[4]

Prätoren.

9 v. Chr. Sodann erhielten die Prätoren das Recht zu referieren.[5]

Gesetzgebung.

9 v. Chr. Die lex Quinctia[6] dieses Jahres kam durch einen Beschluß der Tributkomitien zustande. Sie enthält Strafbestimmungen für Beschädigung der Wasserleitungen und wurde sicherlich vorher im Senat beraten.

---

[1] Dio 55, 3, 2. [2] Dio 55, 3, 4.
[3] Dio 55, 3, 2—3. [4] Dio 55, 3, 3.
[5] Dio 55, 3, 6. [6] Frontin 129.

8 v. Chr.
Außerordentliche cura riparum.

Im Jahre 8 haben die Konsuln C. Asinius Gallus und C. Marcius Censorinus auf Grund eines Senatsbeschlusses die cura riparum unternommen.[1] 8 v. Chr.

Prokonsularische Gewalt für Tiberius.

Tiberius erhielt die prokonsularische Gewalt, natürlich unter Augustus.[2] 8 v. Chr.

Ende 8 v. Chr.
Übertragung der Provinzen.

Ende dieses Jahres erhielt Augustus seine Provinzen auf weitere 10 Jahre.[3] Ende 8 v. Chr.

8 (?) v. Chr.
Regioneneinteilung der Stadt.

Wahrscheinlich in diesem Jahre[4] wurde die Stadt Rom in 14 Regionen eingeteilt, offenbar durch Senatsbeschluß auf Antrag des Augustus.[5] 8 (?) v. Chr.

1. Jan. 7 v. Chr.
opera publica.

Damals verpflichtete sich Tiberius im Senate zur Wiederherstellung des Konkordientempels.[6] 1. Jan. 7 v. Chr.

Aufsichtsbeamte für die Regionen, magistri vici.

Auch wurden in diesem Jahre anläßlich eines Brandes aus den Ädilen, Tribunen und Prätoren auf Grund eines Senatsbeschlusses 14 Aufsichtsbeamte ausgelost; für die einzelnen vici wurden magistri vici mit Amtskleidung und Liktoren bestellt.[7] 7 v. Chr.

---

[1] C. I. L. VI, 1, 1235; E. Kornemann a. a. O. S. 1790/91.
[2] Dio 55, 6, 5; vgl. 54, 33, 5.
[3] Dio 55, 6, 1.
[4] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2[3]. S. 1077. A. 3.
[5] Suet. Aug. 30; Dio 55, 6, 6.
[6] Dio 55, 8, 1.
[7] Dio 55, 8, 6—7.

7—6 v. Chr.
Außerordentliche cura riparum.

7–6 v. Chr. 7—6 v. Chr. übernahm Augustus auf Grund eines Senatsbeschlusses außerordentlicherweise die cura riparum.[1]

Außerordentliche cura viarum.

7–6 v. Chr. In derselben Zeit sorgte er für Wiederherstellung der via Latina »ex s. c.«.[2]

6 v. Chr.
tribunicia potestas für Tiberius.

6 v. Chr. Tiberius erhielt in der üblichen Weise auf fünf Jahre die tribunicia potestas.[3]

Um 6 v. Chr.
Finanzielle Unterstützung von Kos.

Um 6 v. Chr. Um diese Zeit erfolgte eine zweite Hilfeleistung an Kos,[4] wiederum durch Beschluß des Senates.

Anfang 5 v. Chr.
Privileg für C. Cäsar.

Anfang 5 v. Chr. Noch vor dem März 5 v. Chr. wurde C. Cäsar von der Vorschrift entbunden, Quästur und Prätur vor dem Konsulat zu übernehmen.[5]

3 v. Chr.
opera publica.

3 v. Chr. Damals sorgten die Konsuln M. Messalla Messallinus und C. Cornelius Lentulus für Wiederherstellung öffentlicher Bauten »ex s. c.«.[6]

Anfang 2 v. Chr.
Privileg für L. Cäsar.

Anfang 2 v. Chr. Noch vor dem März 2 v. Chr. wurde für L. Cäsar dasselbe Privileg beschlossen, wie drei Jahre vorher für seinen Bruder.[7]

---

1 C. I. L. VI, 1236; Chr. Hülsen, Mitt. d. arch. Inst., Röm. Abt. VI. 1891. S. 130 f.; E. Kornemann a. a. O. S. 1791.

2 C. I. L. X, 1, 6903. 3 Dio 55, 9, 4.

4 R. Herzog, Koische Forschungen, 1899. S. 149.

5 R. g. d. A.^{2} 2, 46 f.

6 Mitt. d. arch. Inst., Röm. Abt. VI. 1891. S. 115.

7 R. g. d. A.^{2} 2, 46 f.

Ende 2 v. Chr.
Gerichtsbarkeit des Senates.

Als dem Augustus die unerhörten Ausschweifungen seiner Tochter Julia bekannt wurden, brachte er die Angelegenheit vor den Senat. Julia wurde nach Pandataria verbannt. Von ihren Buhlen starb Jullus Antonius, die übrigen wurden auf Inseln verwiesen.[1] Ende 2 v. Chr.

Die Annahme, daß Augustus erst nach der Aburteilung dem Senat Mitteilung von der Sache gemacht habe,[2] läßt sich mit dem Berichte Dios nicht vereinigen; ebensowenig die andere Behauptung auf Grund von Dio 56, 32, 4,[3] daß Augustus später einen Senatsbeschluß veranlaßt habe, Julia solle bis an ihr Lebensende verbannt bleiben.

Auch die Mommsensche Auffassung des Prozesses wird den Quellen nicht gerecht. Th. Mommsen stellt nämlich auf Grund von Tac. ann. III, 24 die Behauptung auf, daß verbotener Umgang mit den weiblichen Mitgliedern der cäsarischen Familie »sofort mit dem Eintreten der Monarchie mit deutlicher Anknüpfung an die Kaisergöttlichkeit« als Majestätsverbrechen behandelt worden sei.[4] Dagegen ist zunächst einzuwenden, daß Augustus bei Lebzeiten göttliche Verehrung nicht bei den Römern, sondern nur bei den Orientalen genoß, und daß diese Verehrung nicht gefordert, sondern nur zugelassen wurde, sodann daß die Göttlichkeit sich nur auf die Person des Herrschers, nicht auf seine Familie erstreckte. Verstärkt wird dieses Bedenken, wenn wir die Quellen in ihrer Vollständigkeit betrachten.

Nach Vell. Paterc. II, 100, 4 war Jullus Antonius »ipse sceleris a se commissi ultor«. Die übrigen Buhlen der Julia, darunter Sempronius Gracchus und Scipio, wurden ebenso bestraft, »wie wenn sie mit irgend einer anderen Frau Ehebruch getrieben hätten«. — Worum es sich in diesem Prozesse gehandelt hat, berichtet auch Seneca de benef. 6, 32, 1, indem er bemerkt, Augustus habe die Schandtaten seiner Tochter

[1] Dio 55, 10, 14 f.
[2] V. Gardthausen I, 3. 1904. S. 1103/04.
[3] a. a. O. I, 3. S. 1104, II, 3. S. 722. n. 33.
[4] Th. Mommsen, Röm. Strafrecht, 1899. S. 586/87.

öffentlich bekannt gegeben. Die Schandtaten selber faßt Seneca zusammen in den Sätzen: »admissos gregatim adulteros, pererratam nocturnis comessationibus civitatem, forum ipsum ac rostra, ex quibus pater legem de adulteriis tulerat, filiae in stuprum placuisse, cotidianum ad Marsyam concursum, cum ex adultera in quaestuariam versa ius omnis licentiae sub ignoto adultero peteret.« — Nach Tacitus sodann[1] wurde Jullus Antonius ob adulterium Iuliae mit dem Tode bestraft. An einer anderen Stelle nennt Tacitus das Vergehen des Jullus Antonius zusammen mit dem der Verschwörer Varro und Egnatius.[2] Insgesamt sagt er[3] von den Buhlen der Tochter und Enkelin des Augustus, sie seien, obgleich sich die Schuld gleichmäßig auf Männer und Frauen verteilt habe, wegen Religions- und Majestätsvergehen mit Tod und Verbannung bestraft worden. — Nach Dio[4] schließlich hätte Jullus danach gestrebt, durch seine Beziehungen zu Julia zur Alleinherrschaft zu gelangen. Die übrigen Buhlen seien verbannt worden.

Verbinden wir diese Quellenangaben miteinander, so ergibt sich aus der Übereinstimmung von Vellejus und Dio sogleich ein Doppeltes: Einmal, daß der Fall des Jullus Antonius gesondert zu betrachten ist. Sodann, daß es sich bei seinem Prozeß nicht nur um das adulterium gehandelt hat.

Das besondere Vergehen nun, das dem Jullus Antonius — mit oder ohne Berechtigung — vorgeworfen wurde, war nach Dio ein crimen laesae maiestatis. Darauf deutet wohl auch Tacitus I, 10 hin, wo Jullus mit den Verschwörern Varro und Egnatius zusammen genannt wird. Die Todesstrafe aber vollzog Jullus selbst. Nach Vellejus wäre es sogar ein singulare exemplum clementiae Caesaris gewesen, daß der violator domus eius ipse sceleris a se commissi ultor sein durfte. Der Wortlaut bei Tacitus (»morte punito« »interfectos«) widerspricht

---

[1] Tac. ann. IV, 44: Iullo Antonio ob adulterium Iuliae morte punito.

[2] Tac. ann. I, 10: interfectos Romae Varrones Egnatios Iullos.

[3] Tac. ann. III, 24: culpam inter viros et feminas vulgatam gravi nomine laesarum religionum ac violatae maiestatis appellando clementiam maiorum suasque ipse leges egrediebatur.

[4] Dio 55, 10, 15. 16: ὡς καὶ ἐπὶ τῇ μοναρχίᾳ τοῦτο (den Ehebruch) πράξας.

dem nicht. Der Tod des Jullus Antonius blieb eine Hinrichtung, auch wenn dieser selbst sie vornahm. — Außerdem aber wurde die Bedrohung des unverletzlichen princeps (vgl. »36 v. Chr. tribunicia potestas«) wahrscheinlich schon damals auch als Religionsfrevel aufgefaßt. Wenigstens wird diese Annahme durch Tac. ann. III, 24 nahegelegt.

Man könnte freilich auch daran denken, der Ehebruch mit Julia sei als Religionsvergehen aufgefaßt worden, weil sie (nach Seneca) Unzucht auf den rostra getrieben hatte, die ein templum waren. Indessen nicht alle templa waren loca sacra. Die rostra selbst gehörten zu den loca profana.[1]

Jedenfalls fällt die Beschuldigung des Tacitus dahin, Augustus habe bei diesem Prozesse seine eigenen Gesetze (gegen Ehebruch, die nur Verbannung, nicht Todesstrafe vorsahen) überschritten. Und auch die Mommsensche Theorie vom Ehebruch mit Frauen des cäsarischen Hauses als Majestätsverbrechen läßt sich nicht aufrechterhalten.

Die anderen Buhlen der Julia wie diese selbst sind wegen adulterium verbannt worden, ohne Rücksicht darauf, daß Julia die Tochter des princeps war. Das Urteil gegen Julia wurde nach 3 n. Chr. auf Drängen des Volkes in der Weise modifiziert, daß sie nicht mehr auf der Insel festgehalten wurde, sondern auf dem Festland leben durfte.[2] Über die Form dieser Modifikation sind wir nicht unterrichtet.

1 v. Chr.
Prokonsularische Gewalt für C. Cäsar.

Im Jahre 1 v. Chr. erhielt C. Cäsar prokonsularische Gewalt.[3] 1 v. Chr.

2 n. Chr.
Außerordentliche Termination des Gemeindelandes.

Eine außerordentliche Kommission zur Abgrenzung des 2 n. Chr.
Gemeindelandes wurde für Rom im Jahre 2 durch Senatsbeschluß

---

[1] G. Wissowa a. a. O. S. 455.

[2] Dio 55, 13, 1. Der Fall der jüngeren Julia und des D. Silanus ist überhaupt nicht in kriminalistischer Form behandelt worden (vgl. Tac. ann. III, 24 und dazu K. J. Neumann, Lege pulsus bei Tacitus, Hermes 32. 1897. S. 475—481).

[3] Dio 55, 10, 18; Suet. Tib. 12; Oros. 7, 3, 4.

eingesetzt.[1] Obmann dieser Kommission war der Konsul dieses Jahres T. Quinctius Crispinus.

Äußere Politik.

2 n. Chr. Ariobarzenes und nach ihm sein Sohn Artabazos wurden παρά τε τοῦ Αὐγούστου καὶ παρὰ τῆς βουλῆς zu Königen von Armenien gemacht.[2]

1—3 n. Chr.
Bericht an den Senat.

1—3 n. Chr. Solange C. Cäsar im Orient militärisch tätig war, las Augustus dessen Berichte im Senate selbst vor,[3] und auch als Gajus sein prokonsularisches imperium niederlegte, teilte Augustus dies dem Senate mit.[4]

Ende 3 n. Chr.
Übertragung der Provinzen.

Ende 3 n. Chr. Damals ließ sich Augustus die Provinzen durch Senatsbeschluß auf weitere zehn Jahre übertragen.[5]

4 n. Chr.
tribunicia potestas für Tiberius.

4 n. Chr. Nach dem Tode des C. und L. Cäsar, 4 n. Chr., erhielt Tiberius die tribunizische Gewalt,[6] wahrscheinlich auf zehn Jahre.[7]

lectio senatus.

4 n. Chr. Auch wurde eine dreigliedrige Kommission zur Revision der Senatorenliste aufgestellt. Doch wurde niemand aus dem Senate entfernt[8] (vgl. »29 v. Chr. lectio senatus«).

Termination des Gemeindelandes.

4 n. Chr. Sodann terminierten die consules suffecti C. Clodius Licinus und Cn. Sentius Saturninus,[9] offenbar auf Grund eines Senatsbeschlusses,[10] Gemeindeland.

---

[1] C. I. L. VI, 1, 1266. [2] Dio 55, 10a, 7.
[3] Dio 55, 10a, 9. [4] Dio 55, 10a, 8.
[5] Dio 55, 12, 3. [6] Dio 55, 13, 2; Suet. Aug. 27.
[7] R. g. d. A.[2] p. 81. [8] Dio 55, 13, 3. [9] C. I. L. VI, 1263. 1264.
[10] E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1794.

5 n. Chr.

Entlohnung der Veteranen.

In diesem Jahre wurde im Senate beschlossen, die Prätorianer sollten nach 16jähriger Dienstzeit 20000 Sesterzien, die Legionare nach 20jähriger Dienstzeit 12000 Sesterzien als Belohnung erhalten.[1] 5 n. Chr.

Finanzierung des Heerwesens.

Um aber jederzeit genügende Mittel für den Unterhalt und die Belohnungen der Soldaten zu haben, beantragte Augustus im Senat, daß für diesen Zweck eine genügende, bleibende Abgabe beschlossen würde. Doch stieß er im Senate auf Schwierigkeiten[2] (vgl. »28 v. Chr. Oberaufsichtsrecht über die Finanzen«). 5 n. Chr.

Ädilität.

Da niemand Ädil werden wollte, beschloß der Senat, daß solche aus den gewesenen Quästoren und Volkstribunen ausgewählt würden.[3] 5 n. Chr.

6 n. Chr.

Veteranenversorgungskasse.

In diesem Jahre erfolgte endlich nach langwierigen Senatsverhandlungen durch Senatsbeschluß die Gründung der Veteranenversorgungskasse.[4] Freilich geschah dies erst, als Augustus und Tiberius aus ihrem Vermögen bedeutende Summen zur Verfügung stellten. Um dieser Kasse regelmäßigen Zufluß zu sichern, wurde eine 5prozentige Erbschaftssteuer beschlossen. Dieser Beschluß fand Bestätigung durch eine lex.[5] Auch die Verwaltungsorganisation dieser Kasse wurde damals beschlossen (vgl. »28 v. Chr. Oberaufsichtsrecht über die Finanzen«). 6 n. Chr.

Außerordentliche Maßregeln im Dienste der cura annonae.

Die bestehende Hungersnot veranlaßte Augustus zu einer ganzen Reihe von Maßregeln, die er offenbar im Senate durchsetzte: 6 n. Chr.

---

[1] Dio 55, 23, 1. [2] Dio 55, 24, 9. [3] Dio 55, 24, 9.
[4] Dio 55, 25. [5] Gaius, Instit. 3, 125.

Die Gladiatoren und die verkäuflichen Sklaven wurden aus der Stadt entfernt, ebenso die entbehrlichen Haussklaven.

Die Gerichte wurden sistiert.

Die Senatoren erhielten die Erlaubnis, beliebig zu verreisen.

Auch sollten die Beschlüsse der jeweils in Rom anwesenden Senatoren gültig sein.

Schließlich bestellte man eine außerordentliche Hilfskommission aus Konsularen für den Getreide- und Brotverkauf.[1]

Organisation der Polizei.

6 n. Chr. Anläßlich verschiedener Feuersbrünste in diesem Jahre wurden die sieben cohortes vigilum organisiert. An ihrer Spitze stand als Stellvertreter des princeps der praefectus vigilum.[2]

Die Organisation selbst erfolgte offenbar auf Grund eines Senatsbeschlusses. Wenigstens berichtet Dio,[3] daß die Wachmannschaft aus dem aerarium besoldet wurde, was doch voraussetzt, daß der Senat, wie bei den übrigen neuen Verwaltungsorganisationen, so auch bei der Einrichtung der Polizei beteiligt war.

Statthalter von Achaia.

6 n. Chr. In diesem Jahre starb der Statthalter von Achaia während seiner Amtszeit. Daher beschloß der Senat, daß der Quästor das Land *ἐντὸς τοῦ ἰσθμοῦ*, der bisherige Legat das übrige verwalten solle.[4]

Sardinien.

6 n. Chr. Um dieselbe Zeit wurde Sardinien, weil einer militärischen Bedeckung bedürftig, wieder dem princeps zugeteilt.[5]

Statthalter der senatorischen Provinzen.

6 n. Chr. Sodann wurde, infolge von mannigfachen Unruhen in verschiedenen Städten, bestimmt, daß die Statthalter der senatorischen Provinzen zwei Jahre lang im Amte bleiben und nicht ausgelost, sondern gewählt werden sollten.[6] Es geschah dies durch Senatsbeschluß.

---

[1] Dio 55, 26, 1—3. [2] Dio 55, 26, 4. [3] Dio 55, 26, 5.
[4] Dio 55, 27, 6. [5] Dio 55, 28, 1. [6] Dio 55, 28, 2.

Termination des Gemeindelandes.

In diesem Jahre wurde abermals terminiert »ex. s. c.« unter Führung des Konsuls L. Nonius Asprenas.[1] 6 n. Chr.

7 n. Chr.

Neuformation von Truppenkörpern.

Neuformation von Truppenkörpern geschah nach Th. Mommsen unter Augustus durch Senatsbeschluß.[2] Was V. Gardthausen dagegen bemerkt, »daß Augustus die Einwilligung des Senates einzuholen pflegte, wenn er für die Neuformationen Geld aus dem Staatsschatze verlangte«,[3] ist nach dem, was wir über die Besoldung des Heeres unter Augustus ausgeführt haben, nicht stichhaltig. Außerdem ist die Überlieferung damit nicht in Einklang zu bringen. 7 n. Chr.

Als man sich infolge des illyrischen Aufstandes im Jahre 7 n. Chr. in Rom ernstlich beunruhigt fühlte und Augustus selbst im Senat darauf hinwies, daß in zehn Tagen der Feind vor den Toren Roms stehen könne, ging der Senatsbeschluß durch, daß ein neues Heer gebildet werden solle. Zu diesem Zwecke wurden die Veteranen wieder zu den Waffen gerufen. Auch mußten die wohlhabenden Familien je nach ihrem Vermögen Freigelassene zum Heeresdienste stellen und außerdem auf sechs Monate beköstigen.[4]

Außerordentliche Kommission im Dienste der cura annonae.

Da die Hungersnot andauerte, wurde abermals (vgl. S. 57) eine außerordentliche Hilfskommission aus gewesenen Konsuln eingesetzt.[5] 7 n. Chr.

Steuern.

Die Organisation der Wachmannschaft und die vielen Kriege machten es notwendig, die centesima rerum venalium 7 n. Chr.

[1] C. I. L. VI, 1, 1267.
[2] Th. Mommsen, Hermes 19. 1884. S. 57|58.
[3] V. Gardthausen a. a. O. I, 2. S. 631.
[4] Vell. Pat. II, 111, 1—2; Dio 55, 31, 1.
[5] Dio 55, 31, 4.

bezüglich des Sklavenverkaufes zu verdoppeln.[1] Dies geschah durch Senatsbeschluß (vgl. »28 v. Chr. Oberaufsichtsrecht über die Finanzen«).

Gerichtsbarkeit des Senates.

7 n. Chr. Agrippa Postumus wurde durch Senatsbeschluß für Lebenszeit auf die Insel Planasia verbannt. Sein Vermögen wurde der Veteranenversorgungskasse überwiesen.[2]

8 n. Chr.
Äußere Politik.

8 n. Chr. 8 n. Chr. wurde eine besondere, aus drei Konsuln bestehende Senatskommission gebildet, um den Gesandten der auswärtigen Völker und Könige Audienz zu erteilen. Abgesehen von schwierigen Materien, die an Senat und princeps kamen, durfte diese Kommission auch entscheidende Beschlüsse fassen.[3]

9 n. Chr.
Gesetzgebung.

9 n. Chr. 9 n. Chr. wurde die lex Iulia de maritandis ordinibus vom Jahre 18 v. Chr. modifiziert durch die lex Papia Poppaea.[4] Hierbei ging wohl der lex eine Beratung im Senate voraus.

Privilegien.

9 n. Chr. Auch wurden einige Frauen vom vokonischen Gesetz dispensiert, wonach keine Frau mehr als 100000 Sesterzien erben durfte.[5]

Die Vestalinnen aber erhielten dieselben Vorrechte wie Frauen, die dreimal geboren hatten.[6]

Privilegien für Germanicus.

9 n. Chr. Nach den Erfolgen des Germanicus gegen die Dalmater beschloß der Senat für ihn verschiedene Privilegien: Er bekam

[1] Dio 55, 31, 4; vgl. auch O. Hirschfeld a. a. O. S. 95.
[2] Suet. Aug. 65; Dio 55, 32, 2. [3] Dio 55, 33, 5.
[4] Dio 56, 10, 1; vgl. P. Jörs, Die Ehegesetze des Augustus, 1899. S. 49 ff.
[5] Dio 56, 10, 2. [6] a. a. O

den Rang eines Prätors sowie das Recht, sogleich nach den Konsularen im Senate abzustimmen. Auch durfte er sich vor der gesetzlichen Zeit ums Konsulat bewerben.[1]

Privilegien für Drusus.

Drusus erhielt das Recht, bevor er Senator war, an den Senatsverhandlungen teilzunehmen und, sobald er Quästor gewesen, vor den Prätoriern abzustimmen. 9 n. Chr.

Aushebung.

Nach der Varusschlacht machte die Aushebung neuer Truppen große Schwierigkeiten. Schließlich gelang es dem Augustus aber doch, ein Heer aus Veteranen und Freigelassenen zu bilden. Es kann diese Aushebung nur erfolgt sein durch Kooperation von princeps und Senat.[3] 9 n. Chr.

Bezüglich der Aushebungen hat O. Seeck nachgewiesen, daß in der frühen Kaiserzeit »Prätorianer und Stadtsoldaten« sich aus Latium, Etrurien, Umbrien und aus den frühesten Bürgerkolonien rekrutierten. Den übrigen Italikern sei die Rekrutierung der Legionen zugewiesen gewesen, den Bürgern der Provinzen die der freiwilligen Kohorten[4] (cohortes voluntariorum). Daraus ergibt sich, was Th. Mommsen nur für einzelne Fälle zugegeben hat, — er war der Ansicht, daß die Aushebung zu Anfang der Kaiserzeit nur ausnahmsweise in Italien und den senatorischen Provinzen erfolgte[5] —, daß die Aushebung allgemein der Genehmigung des Senates bedurfte.

Dazu stimmt denn auch unsere Überlieferung. So Sueton Tib. 30, wo vermerkt ist, daß Tiberius de legendo vel exauctorando milite an den Senat referiert habe. Ebenso Dio 53, 15, 6, wo zum Jahre 27 innerhalb der systematischen Übersicht berichtet ist, daß die Statthalter Aushebungen vornehmen durften nur mit Genehmigung des Senates oder auf Anordnung des princeps. Das erstere gilt für die senatorischen Provinzen, die direkt unter dem Senate standen, das letztere

---

[1] Dio 56, 17, 2. [2] Dio 56, 17, 3.
[3] Dio 56, 23.
[4] O. Seeck, Rhein. Mus. 48. 1893. S. 611.
[5] Th. Mommsen, St.-R. 2, 2[3]. S. 1090.

für die des princeps, der seinerseits rechtlich dem Senate verantwortlich war, während seine Statthalter lediglich die Weisungen des princeps entgegennahmen.

proconsulare imperium für Germanicus.

9 n. Chr. In diesem Jahre vielleicht erhielt Germanicus das imperium proconsulare auf fünf Jahre. Man kann dies daraus schließen, daß er im Jahre 11 n. Chr. im Besitze desselben war,[1] und daß es ihm Ende 14 n. Chr. erneuert wurde.[2] Bei Dio ist vor 56, 25 eine Lücke; was ausgefallen ist, bezog sich auf die Jahre 9–10 n. Chr.

10 n. Chr.
Gesetzgebung (s. c. Silanianum).

10 n. Chr. Unter dem Konsulat des C. Junius Silanus verordnete der Senat, falls man Verdacht habe, daß jemand von seinen Sklaven ermordet worden sei, solle der Erbe verpflichtet sein, sofort die gesamte Sklavenschaft des Erblassers der Tortur preiszugeben, und zwar noch vor dem Antritt der Erbschaft.[3]

Um[4] 11 n. Chr.
Gerichtsbarkeit des Senates.

Um 11 n. Chr. Den Prokonsul von Afrika, Volesus Messalla, der an einem Tage 300 Hinrichtungen vollziehen ließ, brachte Augustus vor das Gericht des Senates. Vor diesem erfolgte auch seine Verurteilung.[5]

Die Statthalter der senatorischen Provinzen unterstanden direkt der Jurisdiktion des Senates. Ein Verfahren gegen sie konnte von jedem Senator, also auch von Augustus, beantragt werden. Ein »Übergriff«[6] des Augustus war das nicht.

---

[1] Dio 56, 25, 2.
[2] Tac. ann. I, 14.
[3] Dig. XXIX, 5.
[4] Volesus Messalla, Konsul 5 n. Chr., war Prokonsul von Afrika frühestens 11 n. Chr.
[5] Sen. dial. 4 (de ira), 2, 5; Tac. ann. III, 68.
[6] V. Gardthausen II, 2. S. 309, 15.

11 n. Chr.

Gesetzgebung.

11 n. Chr. erfolgte auch ein Senatsbeschluß, durch den das s. c. Silanianum modifiziert wurde.[1] 11 n. Chr.

Prätur.

In diesem Jahre wurde vorübergehend die Zahl der Prätoren von 10 auf 16 erhöht.[2] 11 n. Chr.

Religionspolizei.

Auch wurde den Wahrsagern verboten, jemandem die Stunde des Todes vorherzusagen.[3] 11 n. Chr.

Provinzialstatthalter.

Offenbar im Zusammenhang mit dem Verfahren gegen Volesus Messalla steht eine Verordnung des Senates, durch die den Provinzialen verboten wurde, den Statthaltern während ihres Aufenthaltes in den Provinzen und noch 60 Tage nach ihrem Abgang Ehren zu erweisen, da einzelne Statthalter sich gute Zeugnisse und Ehren erschlichen hatten.[4] 11 n. Chr.

12 n. Chr.

Erhöhung des imperium für Tiberius.

12 n. Chr. erhielt Tiberius von Senat und Volk auf Antrag des Augustus dasselbe imperium, das Augustus in den Provinzen hatte, d. h. ein imperium maius gegenüber jedem anderen Kommando.[5] 12 n. Chr.

Bezeichnenderweise wird uns ausdrücklich überliefert, Tiberius habe dieses imperium von Senat und Volk erhalten. Auch dem Augustus selber war das imperium in diesem Umfang *ἐν νόμῳ δή τινι* bestätigt worden.[6]

13 n. Chr.

Volkstribunat.

Damals erhielten die Ritter wieder die Erlaubnis, sich um das Volkstribunat zu bewerben.[7] 13 n. Chr.

---

[1] Dig. XXIX, 5, 14. [2] Dio 56, 25, 4. [3] Dio 56, 25, 5.
[4] Dio 56, 25, 6. [5] Vell. Pat. II, 121, 1.
[6] Dio 53, 32, 6. [7] Dio 56, 27, 1.

Bald nach dem 3. April 13 n. Chr.
Bericht an den Senat.

Bald nach 3. April 13 n. Chr. Mit dem Rechenschaftsbericht und dem Testament deponierte Augustus bei den Vestalinnen ein breviarium totius imperii, in dem verzeichnet war, quantum militum sub signis ubique esset, quantum pecuniae in aerario et fiscis et vectigaliorum residuis, d. h. also einen Bericht über die militärischen und finanziellen Machtmittel des Staates.[1]

Ende 13 n. Chr.
Übertragung der Provinzen.

Ende 13 n. Chr. Damals liefen die 3 n. Chr. beschlossenen zehn Jahre des augusteischen Kommandos in seinen Provinzen ab. Daher ließ es sich Augustus auf weitere zehn Jahre durch Senatsbeschluß übertragen.[2]

tribunicia potestas für Tiberius.

Ende 13 n. Chr. Gleichzeitig erhielt Tiberius durch Senatsbeschluß[3] die tribunizische Gewalt.[4]

Privileg für Drusus.

Ende 13 n. Chr. Dessen Sohn Drusus aber bekam das Recht, sich in drei Jahren um das Konsulat zu bewerben, ohne vorher die Prätur zu verwalten.[5]

13 n. Chr.
consilium principis.

13 n. Chr. Wie jeder andere Magistrat, so hat sich auch Augustus wohl von Anfang an eines consilium bedient. Obgleich er an sich das Recht hatte, in das consilium aufzunehmen, wen er wollte, so hat er sich doch an eine bestimmte Norm gebunden und hat sich halbjährlich je 15 Senatoren für sein consilium auslosen lassen. Dazu kamen dann noch die jeweiligen Konsuln und je ein Vertreter der übrigen Magistrate.[6]

Mit zunehmendem Alter aber konnte Augustus überhaupt nur mehr ganz selten im Senate erscheinen. Daher erfuhr das

---

[1] Suet. Aug. 101; Dio 56, 33, 2. [2] Dio 56, 28, 1.
[3] R. g. d. A. Gr. 3, 21 f. [4] Dio 56, 28, 1.
[5] a. a. O. [6] Dio 53, 21, 4—5; Suet. Aug. 35.

consilium principis eine Umgestaltung. Es wurde durch Senatsbeschluß festgelegt, daß dem consilium angehören sollten: Tiberius, die im Amte befindlichen sowie die designierten Konsuln, die männlichen Familienangehörigen des princeps und eine Anzahl von beliebig zu ernennenden Mitgliedern. Die Zahl der aus dem Senat zu erlosenden Mitglieder sodann wurde auf 20 erhöht. Auch sollten dieselben nicht mehr auf 6 Monate, sondern auf ein Jahr ausgelost werden. Was aber das Wichtigste war, es wurde bestimmt, daß die Beschlüsse dieses consilium die Geltung von Senatsbeschlüssen haben sollten.[1]

censoria potestas.

Wahrscheinlich im Jahre 13 erhielt Augustus durch Senatsbeschluß und Gesetz wiederum die censoria potestas; diesmal gemeinsam mit Tiberius[2] (vgl. »29 v. Chr. censoria potestas«). 13 n. Chr

7—14 n. Chr.
praefectura annonae.

Bald nach 7 n. Chr. wurde als ständige hauptstädtische Behörde für die Getreideverwaltung die praefectura annonae begründet.[3] 7—14 n. Chr.

cura aedium sacrarum et operum locorumque publicorum.

Noch unter Augustus wurde die ständige Behörde der curatores aedium sacrarum et operum locorumque publicorum begründet in derselben Weise wie die anderen curationes.[4] noch unter Augustus.

[1] Dio 56, 28, 2; O. Seeck bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 926 f.
[2] Suet. Tib. 21; Dio 56, 28.
[3] E. Kornemann bei Pauly-Wissowa IV. 1901. S. 1779/80.
[4] Suet. Aug. 37; E. Kornemann a. a. O. S. 1787.

Zweiter Teil.

Die rechtliche und politische Stellung des Senates unter Augustus.

Auf Grund der chronologischen Übersicht ergibt sich, daß etwa seit der Schlacht bei Aktium bis zum Tode des Augustus eine fortschreitende Minderung des Senates eingetreten ist. Die Minderung vollzieht sich, wie die Entwicklung der augusteischen Verfassung überhaupt, nicht durch einen einmaligen Akt, sondern durch eine ganze Reihe von Einzelmaßregeln, die zum Teil schon vor 27 v. Chr., zum Teil erst nach diesem Jahre erfolgt sind.

Die Minderung des Senates geschah auch nicht durch einen oder mehrere Eingriffe in die innere Organisation des Senates. Nach Ablauf des Ausnahmezustandes der Triumviralzeit am 31. Dezember 33 v. Chr. hat Cäsar der Sohn bis zum 13. Januar 27 v. Chr. nur mehr das Notstandskommando innegehabt (vgl. »27 v. Chr. Rückgabe der außerordentlichen Gewalt«), das »nicht das Recht« enthielt, »das Gemeinwesen in befreiter Weise für die Zukunft zu ordnen«.[1] Der Senat war also mit dem 1. Januar 32 v. Chr. rechtlich zunächst wieder in seine verfassungsmäßige Stellung eingetreten. Reorganisatorische Eingriffe erfolgten zwar bald; doch kann man nicht sagen, daß sie eine Entwertung des Senates bedeuteten. Als Grundtendenz dieser Reformen kann man vielmehr deutlich das Bestreben erkennen, den Senat arbeitsfähig zu machen. Die Entwicklungsrichtung des Senates ist aber noch durch zwei andere Komponenten bestimmt. Einmal hielt die seit den Zeiten der ausgehenden Republik immer mehr hervortretende

1 Th. Mommsen, St.-R. 3, 2. S. 1245.

Tendenz an, daß sich der Senat zum ausschließlichen Vertreter der Bürgerschaft entwickelte. Daneben aber setzte eine neue Bewegung ein: Die Exekutive bildete sich ungefähr seit Aktium in der Weise um, daß der princeps gegen die republikanischen Grundsätze der Annuität und Kollegialität der Magistratur allmählich der Magistrat wurde, und daß nach und nach rechtlich und tatsächlich die ausschließliche Macht in die Hände des princeps kam, wodurch von selbst das politische Schwergewicht aus dem Senat herausfiel, ohne daß dieser rechtlich, wie es schien, allzu bedeutende Einbußen erlitt.

Die Eingriffe in die Organisation des Senates selbst erfolgten gewöhnlich im Gefolge der lectio senatus.

Was nach Beendigung der Bürgerkriege dem Senate selbst am meisten not tat, und was zugleich im Interesse des Machthabers lag, war eine gründliche Reinigung des Senates. Die Zahl der Senatoren war bis über 1000 gestiegen, und unter diesen befanden sich die unwürdigsten Elemente. So suchte nun Augustus in dreimaliger lectio (29, 18 und 11 v. Chr.) das Niveau der Körperschaft zu heben. Darin war freilich nicht einbegriffen, daß der Senat wieder zur herrschenden Kaste gemacht wurde. Das wäre den Interessen des princeps und am meisten denen des Reiches zuwidergelaufen. Die Art und Weise der lectiones war durchgreifend, aber doch nicht übermäßig hart. Es lag dem princeps nicht so sehr daran, seine Gegner mundtot zu machen, als sie zu tätiger Mitarbeit heranzuziehen. Das bewies er vor allem dadurch, daß er bei Revision der Senatsliste dem Senate selbst eine sehr weitgehende Mitwirkung zugestand. So verschwand denn auch die theoretische Opposition trotz der dreimaligen lectio nicht aus dem Senate. Der bekannteste Vertreter dieser Richtung ist der Jurist Antistius Labeo, der sich nicht scheute, 18 v. Chr. den ehemaligen Triumvir Lepidus in den Senat zu wählen.

Hand in Hand mit dem Bestreben, den Senat qualitativ zu heben, ging das andere, den Senat quantitativ zu reduzieren. Bei der ersten lectio wurden 190 Senatoren ausgeschieden und nur wenige neu gewählt. Bei der zweiten wurde die Zahl auf 600 festgesetzt.

Demselben Zweck, den Senat arbeitsfähig zu machen, dienten die reorganisatorischen Einzelmaßregeln, die Augustus im Anschluß an die lectiones traf.

So wurde 29 v. Chr. für Augustus der Prinzipat des Senates erneuert, der, weil er sich mit der vollendeten Senatsherrschaft nicht vertrug, seit Sulla in Abgang gekommen war.

Im selben Jahre wurde bestimmt, daß die Senatoren Italien nur mit besonderer Erlaubnis verlassen durften. Vielleicht wurde auch schon damals (29 oder 28) die Publikation der Senatsprotokolle sistiert.

18 v. Chr. wurde der Senatorencensus auf 800000 Sesterzien festgelegt. Dadurch, daß der princeps das fehlende Vermögen für einzelne Senatoren aus seiner eigenen Tasche ergänzte, war es ihm möglich, Männer, die er im Senate haben wollte, in demselben zu behalten.

17 v. Chr. wurde die alte Gewohnheit, säumige Senatsmitglieder mit Strafen zu belegen, erneuert; die Strafe selbst wurde erhöht.

13 v. Chr. wurde der Senatorencensus auf 1200000 Sesterzien erhöht.

11 v. Chr. kam das Archiv des Senates von den Ädilen und Volkstribunen an die Quästoren. Auch wurde die Minimalzahl für die Beschlußfähigkeit des Senates herabgesetzt.

9 v. Chr. wurden die Kalenden und Iden eines jeden Monats als feste Senatstage bestimmt, für die Monate September und Oktober ein Feriensenat eingerichtet. Um es den Senatoren möglich zu machen, in den Sitzungen zu erscheinen, durften weder Gerichtssitzungen noch andere öffentliche Geschäfte auf jene Tage verlegt werden.

Im selben Jahre wurde die Zahl für die Beschlußfähigkeit nach der Wichtigkeit der Gegenstände abgestuft. Sodann wurden die Geldstrafen für säumige Senatoren nochmals erhöht und die Namen der Senatoren öffentlich ausgestellt.

8 n. Chr. wurde eine spezielle Senatskommission zum Empfang der auswärtigen Gesandtschaften gebildet. Dieselbe durfte in weniger bedeutenden Fragen definitiv entscheiden. Nachdem sodann Augustus wohl schon von Anfang an dem Senate zugestanden hatte, 15 Senatoren für sein consilium auf

sechs Monate auszulosen, wurde 13 n. Chr. diese Zahl auf 20 erhöht. Der princeps konnte wie jeder Magistrat in sein consilium aufnehmen, wen er wollte. Wenn er also dem Senate dieses Recht zugestand, so zeigte er deutlich, daß er nicht einfach den Senat beiseite zu schieben strebte. Dafür erhielt dann freilich das consilium principis das wichtige Recht, gültige Senatsbeschlüsse zu fassen.

Für das Verhältnis des Senates zum Volke sodann wird wohl die Mommsensche Formulierung unbestritten bleiben, wonach in augusteischer Zeit wie auch schon während der Republik »in allen unmittelbar aus der souveränen Staatsgewalt herfließenden Akten der Senat als der jetzige Rechtsträger der römischen Bürgerschaft vorwiegt«.[1] Daß übrigens die Aufsaugung der Komitien durch den Senat in augusteischer Zeit fortschritt, erkennt man daraus, daß an Stelle des komitialen Strafprozesses der Republik der senatorische Strafprozeß trat.[2] Geschichtliche Zeugnisse für diese Neubildung gibt es freilich nicht. Auch über den Umfang dieser Jurisdiktion des Senates sind wir für die augusteische Zeit wenig unterrichtet. Abgesehen von Sentenzen gegen auswärtige Fürsten im Jahre 29 v. Chr. und 23 v. Chr. und einem Disziplinarverfahren gegen den Prokonsul von Afrika vom Jahre 11 n. Chr., die nicht hierher gehören, sind uns nur drei Strafsentenzen aus augusteischer Zeit sicher überliefert: gegen Cornelius Gallus 26 v. Chr., gegen Julia und ihre Genossen 2 v. Chr., sowie gegen Agrippa Postumus 7 n. Chr. Sämtliche lauteten auf Exil.

Bezüglich der Gesetzgebung und der Wahlen bestanden die Ordnungen der Republik fort.

Manchmal mag es bei legislatorischen Akten beim bloßen Senatsbeschluß geblieben sein (vgl. »11 v. Chr. cura aquarum«, »10 n. Chr.« und »11 n. Chr.«); auch ist es ganz natürlich, daß manche Edikte des princeps dauernde Geltung erlangten.[3] Verhältnismäßig viel häufiger aber scheint doch, wenn auch

[1] Th. Mommsen, St.-R. 3, 2. S. 1262.
[2] Th. Mommsen, Röm. Strafrecht S. 174. 251 f.
[3] C. I. L. X, 4842 (Edikt von Venafrum); Dig. XVI, 1, 2.

nur formell, dem Senatsbeschluß ein Bürgerschaftsbeschluß gefolgt zu sein.[1] Von Senats- und Bürgerschaftsbeschluß wissen wir rücksichtlich der leges de ambitu, de adulteriis, de maritandis ordinibus von 18 v. Chr. und der lex Papia Poppaea von 9 n. Chr. Auch die außerordentlichen Verleihungen an den princeps erfolgten wohl in der Regel durch Senatsbeschluß mit folgendem Bürgerschaftsbeschluß: so erhielt er 36 v. Chr. die tribunizische Unverletzlichkeit, 29 v. Chr. die censoria potestas, 27 v. Chr. das konsularische imperium in den kaiserlichen Provinzen auf zehn Jahre, 23 v. Chr. die tribunicia potestas und das proconsulare imperium mit imperium maius in den Provinzen auf Lebenszeit, 19 v. Chr. die censoria potestas auf fünf Jahre, ebenso 12 v. Chr. und 13 n. Chr. Dem Senatsbeschluß voraus ging eine Aktion der Gemeinde im Falle der Patrizierkreierung 29 v. Chr., der Diktatur und des lebenslänglichen Konsulats 22 v. Chr., der cura morum et legum maxima potestate in den Jahren 19, 18 und 11 v. Chr.

Die Wahlen waren unter Augustus noch bei den Komitien. Freilich konnte, falls der princeps einen Kandidaten vorschlug, nur formell von einer freien Wahl die Rede sein.

Von ausschlaggebender Bedeutung aber für die Weiterentwicklung des Senates in augusteischer Zeit waren die Änderungen, die das Verhältnis des Senates zur Magistratur erlitt:

Die Censur kam außer Gebrauch.

Teilweise sodann wurden die Kompetenzen der Magistrate neu vergeben.

Die Ärarverwaltung kam 28 v. Chr. von den Quästoren an zwei praefecti aerarii, die aus den Prätoriern ausgelost wurden.

Im selben Jahre wurden vorübergehend die Prätoren mit der Amtstätigkeit der Ädilen, speziell mit ihrer Gerichtsbarkeit betraut.

24 v. Chr. war Mangel an Provinzialquästoren. So wurden die städtischen Quästoren, die in den letzten zehn Jahren die Quästur verwaltet hatten, dazu herangezogen.

---

[1] Vgl. Forcellini-De Vit, Totius Latinitatis Lexicon III. p. 699/700.

23 v. Chr. wurde die Zahl der Prätoren auf zehn festgesetzt. Zwei von ihnen traten als praetores aerarii an Stelle der praefecti aerarii.

22 v. Chr. wurde die Sorge für die Spiele von den Ädilen an die Prätoren übertragen.

18 v. Chr. ward verordnet, daß anläßlich des Latinerfestes nur mehr ein Stadtpräfekt gewählt werden solle.

15 v. Chr. wurde ein außerordentlicher Kommissar nach Cypern geschickt, um daselbst die Ordnung wiederherzustellen.

13 v. Chr. wurde bestimmt, daß die vigintiviri auch aus den Rittern gewählt werden dürften.

12 v. Chr. wurde den Rittern, die ein Vermögen von 250000 Sesterzien besaßen, gestattet, sich zu Volkstribunen wählen zu lassen.

Auch erhielt Asien einen Statthalter auf zwei Jahre.

9 v. Chr. erhielten die Prätoren das Recht, im Senate zu referieren.

7 v. Chr. wurden 14 Aufsichtsbeamte für die Regionen aus den Ädilen, Tribunen und Prätoren bestellt.

3 v. Chr. wurden die Konsuln für die Wiederherstellung der öffentlichen Bauten in Anspruch genommen.

5 n. Chr. wurden Quästorier und gewesene Volkstribune zu Ädilen bestimmt.

6 n. Chr., nach dem Tode des Statthalters von Achaia, teilten sich der Quästor und der Legat in die Verwaltung seiner Provinz. In demselben Jahre wurde bestimmt, daß einige Provinzialstatthalter der senatorischen Provinzen zwei Jahre im Amte bleiben sollten.

11 n. Chr. wurden vorübergehend 16 Prätoren bestellt.

13 n. Chr. durften sich die Ritter wieder zu Volkstribunen wählen lassen.

Dazu kamen einige neue Bestimmungen für die Magistrate:

27 v. Chr. wurde festgesetzt, daß die Provinzialstatthalter erst fünf Jahre nach Bekleidung des städtischen Amtes in die Provinzen gehen sollten.

Die Statthalter der senatorischen Provinzen sollten insgesamt den Prokonsultitel, die der kaiserlichen den Proprätorentitel führen; die ersteren sollten kein militärisches Kommando innehaben.

Auch sollten die Provinzialbeamten in Zukunft Gehalt und feste Instruktionen bekommen.

Diese freien Verfügungen über die Magistrate sowie die Reformen modifizierten den Charakter der Magistratur in bedeutsamer Weise. Dem aristokratischen Charakter der Republik hatte die Konstanz der Magistratur durchaus entsprochen. Die herrschende Klasse, die nur in Ausnahmefällen und notgedrungen einen Eindringling aufnahm, gewährte den Zugang zu den Ämtern und den Aufstieg in der Ämterreihe, wegen der innerhalb der Aristokratie herrschenden rechtlichen Gleichheit, nach sehr konstanten Normen. Ferner war in republikanischer Zeit nicht in erster Linie von Wichtigkeit, daß die Ämter als solche gut verwaltet wurden und daß es den Untertanen gut ging. Die Ämter waren während der Republik zunächst Mittel für die Aristokratie, um zu herrschen. Die Untertanen aber waren da, um beherrscht und ausgebeutet zu werden.

Wenn wir demnach in augusteischer Zeit sehen, wie die Ämter fortdauernd Modifikationen im Interesse der Sache, nicht des Amtsinhabers, erfahren, und wenn wir ferner bemerken, wie man beginnt, den Beamten Gehalt zu geben und sie auf bestimmte Instruktionen zu verpflichten, so ist wohl deutlich, daß die Entwicklung auch hierin von der aristokratischen Republik, d. i. von der Senatsherrschaft, wegführt.

Schließlich aber trat neben die alten republikanischen Magistrate ein ganz neuer, der princeps. Die Entstehung dieser Bezeichnung bedarf freilich noch einer Erörterung, die aber in diesem Zusammenhang nicht erfolgen konnte. Jedenfalls vereinigte der princeps allmählich in seiner Hand die politisch ausschlaggebenden Amtsbefugnisse, ohne Kollegen mit gleichwertigen Kompetenzen und, teils formell, teils nur tatsächlich, in seinen Befugnissen uneingeschränkt durch eine Zeitgrenze, also wesentlich verschieden von den republikanischen, an Kollegialität und Annuität gebundenen Magistraten.

In der inneren Politik stützte sich Augustus seit der Triumviralzeit bis 23 v. Chr. auf das jährlich erneuerte Konsulat. 23 v. Chr. ließ er sich an Stelle desselben die volle tribunizische Gewalt auf Lebenszeit übertragen, nachdem er 36 v. Chr. die tribunizische Unverletzlichkeit und 30 v. Chr. das ius auxilii erhalten hatte. Zu der tribunizischen Gewalt erhielt er 23 v. Chr. noch das Recht, im Senat an jeder beliebigen Stelle der Verhandlungen das Wort zu ergreifen, und 22 v. Chr. das Recht, den Senat zu jeder beliebigen Zeit zu berufen.

Außerdem hatte Augustus seit 30 v. Chr. das Recht der reformatorischen Appellation, d. h. das Recht der Kassation und Judikation im ganzen Reiche. Es war dieses Kaisergericht von der größten politischen Tragweite und von wesentlicher Bedeutung für die Entwicklung der Monarchie.

Ferner hatte der princeps, wahrscheinlich seit 28 v. Chr., das Oberaufsichtsrecht über die Finanzen. Zwar entschied der Senat noch wie in den Zeiten der Republik in allen finanziellen Fragen: über die Besoldung der Truppen (vgl. »28 v. Chr. Oberaufsichtsrecht über die Finanzen«), der Leibwache des princeps (vgl. »27 v. Chr. Besoldung der Prätorianer«) und der Wachmannschaft (vgl. »6 n. Chr. Organisation der Polizei«); ferner bezüglich der Bauten, und zwar nicht nur bezüglich der Restaurationen, sondern auch bezüglich der Neubauten (20 v. Chr.), ebenso über die Aufwendungen für die Spiele (22, 18 v. Chr.) und über finanzielle Unterstützung der Bundesgenossen (26, 15, 6 v. Chr.). Überall aber konnte der princeps kraft seines Oberaufsichtsrechtes eingreifen. Die Zentralverwaltung erfuhr Reorganisationen 28 und 23 v. Chr. Die ständige Kontrolle in den Provinzen aber übten seit 27 v. Chr. die Prokuratoren des princeps. Von Zeit zu Zeit (22—19 v. Chr., 16—13 v. Chr.) unternahm Augustus Visitationsreisen in die Provinzen; diese Reisen bezweckten vor allem die Revision der Finanzverwaltung. Diese durchgehende Kontrolle des princeps war um so empfindlicher für den Senat, als die Staatskasse fortwährend auf die Zuwendungen des princeps angewiesen war.

Schließlich ließ sich Augustus aus dem ädilizisch censorischen Amtskreis einzelne Befugnisse teils vorübergehend, teils dauernd übertragen:

29 v. Chr. die censoria potestas, auf Grund deren er die Censusgeschäfte und die lectio senatus vornahm;

28 v. Chr. übernahm er die Wiederherstellung von 82 Tempeln;

27 v. Chr. außerordentlicherweise die cura viarum;

22 v. Chr. dauernd die cura annonae; außerdem schritt er gegen die Zügellosigkeiten bei den Gastereien ein, gab Bestimmungen für die öffentlichen Spiele, übergab den Ädilen eine Mannschaft von 600 Köpfen, um eine ständige Feuerwehr zu begründen;

20 v. Chr. ließ er sich vom Senat den Neubau des Tempels für den Mars Ultor übertragen; im selben Jahre übernahm er dauernd die cura aquarum;

19 v. Chr. erhielt er wahrscheinlich die censoria potestas auf fünf Jahre;

18 v. Chr. wurde die Zahl der Beamten, die mit der Getreideverteilung betraut waren, von zwei auf vier erhöht;

18—17 v. Chr. war er außerordentlicherweise mit der Wiederherstellung der via Appia auf eigene Kosten betraut;

12 v. Chr. erhielt er die censoria potestas auf fünf Jahre;

11 v. Chr. kam die ständige cura aquarum an ihn;

8 v. Chr. teilte er die Stadt in Regionen ein;

7—6 v. Chr. übernahm er außerordentlicherweise die cura riparum und die Sorge für die via Latina;

6 n. Chr. erfolgte die Organisation der städtischen Polizei.

In den Jahren 6 und 7 n. Chr. wurden außerordentliche Kommissionen für die cura annonae bestellt, bald nachher die ständige praefectura annonae eingerichtet;

13 n. Chr. erhielt er nochmals gemeinsam mit Tiberius die censoria potestas;

zu unbestimmter Zeit schließlich übernahm er die cura aedium sacrarum et operum locorumque publicorum.

Das ausschließliche militärische Kommando hatte Augustus seit der Übernahme des Notstandskommandos bis zu seinem Tode. 27 v. Chr. gab er allerdings das Notstandskommando ab, erhielt aber dafür das höchste Kommando in den ihm zugeteilten Provinzen auf zehn Jahre, dann auf fünf

und schließlich in solchen zeitlich begrenzten Perioden von zehn und fünf Jahren bis zu seinem Tode. In den senatorischen Provinzen standen nur ausnahmsweise Truppen. Auch hatte der princeps aus der Triumviralzeit das Kommando über die Prätorianer sowie die cohortes urbanae beibehalten; 6 n. Chr. erhielt er dazu noch das Kommando über die sieben cohortes vigilum. Er hatte also faktisch andauernd das ausschließliche Kommando in der Hand. Die Befristungen auf zehn und fünf Jahre waren rein formell.

Das Reich konnte einen ständigen Kommandanten der Truppen nicht entbehren, abgesehen davon, daß niemand die Macht hatte, dem princeps das Kommando zu verweigern, wenn er es wollte.

Gewechselt hat allerdings die Form dieses Kommandos. Seit 32 v. Chr. bis zum 13. Januar 27 v. Chr. war Cäsar der Sohn Inhaber des Notstandskommandos, daneben verwaltete er das Konsulat. Dieses behielt er nach Niederlegung des Notstandskommandos bis 23 v. Chr. bei, so daß sein Kommando in dieser Zeit als konsularisches zu bezeichnen ist.[1] Formell stand ihm in dieser Zeit sein Kollege im Konsulat gleich; nur hatte derselbe tatsächlich nicht die Möglichkeit, dieses sein konsularisches Kommando auszuüben, weil er über keine Truppen verfügte. 23 v. Chr. sodann verzichtete Augustus auf das Konsulat. Als Ersatz erhielt er das prokonsularische imperium so, daß er es nicht einmal in der Hauptstadt verlor, dazu ein imperium maius gegenüber allen Provinzialstatthaltern. In der Hauptstadt war somit sein imperium formell gemindert, tatsächlich aber nicht geschädigt. Im Reiche aber, d. h. in den Provinzen, hatte er jetzt die Möglichkeit, in allen Provinzen ohne Unterschied militärisch einzugreifen. 19 v. Chr. sodann erhielt er das konsularische imperium auf Lebenszeit mit imperium maius auch gegenüber den Konsuln. Damit hatte er rechtlich und tatsächlich das ausschließliche lebenslängliche Kommando im ganzen Reich. Außerdem erhielt er wahrscheinlich 19 v. Chr. die diskretionäre Gewalt.

[1] So nach J. Kromayer a. a. O. S. 33 f.; H. Pelham, Journ. of Philol. 1888. p. 32 f.; E. Kornemann, Klio 1902. S. 115.

Sein Kommando war aber nicht gleichbedeutend mit unumschränkter Verfügung über das Heer.

Die ganze Finanzierung des Heerwesens lag beim Senat (vgl. »28 v. Chr. Oberaufsichtsrecht über die Finanzen«). Ebenso entschied der Senat in augusteischer Zeit über die Aushebung der Truppen (9 n. Chr.) und über Neuformation von Truppenkörpern (7 n. Chr.) sowie die Dislokation derselben.[1] Daß Augustus sich überhaupt in militärischer Beziehung rechtlich als Mandatar des Senates fühlte, geht daraus hervor, daß er regelmäßig über seine militärischen Unternehmungen und Erfolge an den Senat berichtete (vgl. 23, 19, 13 v. Chr., 1—3 n. Chr.). Freilich war dieses Genehmigungsrecht des Militärbudgets und die formelle Verfügung über das Kommando politisch für den Senat nicht durchweg von entscheidender Bedeutung, sofern die Staatskasse auf die Zuschüsse des princeps angewiesen war und der princeps außerdem kraft seines Oberaufsichtsrechtes über die Finanzen den größten Einfluß ausüben konnte. Daran aber, daß der Senat von seinem Recht der Verfügung über das Heer wirklich einmal freien Gebrauch machte, war praktisch gar nicht zu denken.

Sodann hatte Augustus, ebenfalls als Mandatar des Senates (vgl. »20 v. Chr. Bericht«), die auswärtige Politik in seiner Gewalt: bis 27 v. Chr. als Inhaber des Notstandskommandos, von 27 ab kraft des ihm verliehenen Rechtes, über Krieg und Frieden zu entscheiden. Daß Augustus sich auch hierin rechtlich vom Senate abhängig betrachtete, geht daraus hervor, daß er häufig (29, 28, 26, 23 v. Chr., 2 und 8 n. Chr.) Fragen der äußeren Politik dem Senat zur Behandlung übergab.

Es ergibt sich also, daß Augustus, gedeckt durch die unscheinbare Bezeichnung »princeps«, alle wesentlichen magistratischen Befugnisse der Republik in Einzelkompetenzen an sich gezogen hat. Das Konsulat ließ er sich seit der Triumviralzeit bis 23 v. Chr. jährlich übertragen; und als er es niederlegte, wurde durch Überweisung von einzelnen Befugnissen vollgültiger

[1] Suet. Tib. 30.

Ersatz geschaffen in der tribunicia potestas, in dem proconsulare imperium mit imperium maius in den Provinzen, in dem Recht, im Senat an jeder beliebigen Stelle der Verhandlungen einzugreifen, jederzeit den Senat zu berufen, und schließlich in dem consulare imperium auf Lebenszeit mit imperium maius gegenüber den Konsuln. Die censorischen Geschäfte übte Augustus durchweg aus, ohne Censor zu sein, jeweils durch spezielle Übertragung. Ebenso die meisten und wichtigsten Befugnisse der Ädilen. Die tribunizische Unverletzlichkeit und das tribunizische Schutzrecht in weiterem Umfang als die Tribune der Republik hatte er von allem Anfang an inne. Nach Niederlegung des jährigen Konsulats erhielt er die volle tribunizische Gewalt. Dazu kam die höchste Jurisdiktion, das unbeschränkte Recht der Kassation und Judikation im ganzen Reiche; die Oberaufsicht über die gesamten Finanzen, endlich das ausschließlich militärische Kommando, die diskretionäre Gewalt und die Entscheidung über Krieg und Frieden. Er hat allerdings all diese Befugnisse von Senat und Volk erhalten; und an den Senat gehen auch seine Berichte über die Finanzen, über den Bestand der Truppen, über seine militärischen Unternehmungen: er ist in der Tat durchweg Vertreter der Gemeinde, — freilich nicht mehr in republikanischem Sinne. In keiner seiner außerordentlichen Kompetenzen hatte er einen gleichberechtigten Kollegen; alle Kompetenzen mit Ausnahme des militärischen Kommandos waren ihm auf Lebenszeit verliehen. Das militärische Kommando aber hatte er tatsächlich bis zu seinem Tode inne. Wie wenig er sich an den republikanischen Grundsatz der Annuität gebunden fühlte, ersehen wir am besten aus seinem offenkundigen Bestreben, seine Stellung zu vererben.

Der princeps war nicht formell Herr des Reiches, aber doch tatsächlich. Daran änderte nichts, daß seine Befugnisse im einzelnen genau normiert waren. Er hatte die ausschlaggebende Macht schon 27 v. Chr. in Händen. Auch gab er niemals, nicht 27 v. Chr. und nicht 23 v. Chr., etwas von wirklichem politischem Einfluß auf. Die Entwicklung der prinzipalen Machtstellung war vielmehr eine stetig fortschreitende.

Entsprechend verlief auch die Minderung des Senates. Rechtlich bestand die Republik weiter, tatsächlich entwickelte sich etwa seit Aktium die Herrschaft des princeps. Die Glanzzeit des Senates war längst dahin. Die politischen Entscheidungen fielen immer mehr dem princeps zu. Dieser selbst tat nichts, um die Entwicklung zur Republik zurückzuleiten. Er dachte an nichts weniger als daran, die Senatsherrschaft wiederherzustellen.

Studien zur Geschichte
und
Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben
von
Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,
Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

I. Band. 2. Heft:

Der Senat unter Augustus

von

Theodor Anton Abele.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.



Die „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums", wissenschaftliches Publikationsorgan der „Sektion für Altertumskunde" in der Görresgesellschaft, erscheinen in jährlich 4—6 Heften von 4—8 Bogen oder in entsprechenden Doppelheften, im Gesamtumfange von jährlich ca. 30 Bogen. Jedes Heft enthält eine abgeschlossene Arbeit und ist einzeln käuflich. Die Redaktion führen, im Auftrage der Görresgesellschaft, Univ.-Prof. Dr. E. **Drerup** in München für das klassische Altertum (Griechen und Römer), Univ.-Prof. Dr. H. **Grimme** in Freiburg i. d. Schweiz für den alten Orient, Univ.-Prof. Dr. J. P. **Kirsch** in Freiburg i. d. Schweiz für das christliche Altertum. Der Kreis der Mitarbeiter ist auf die Mitglieder der Görresgesellschaft nicht beschränkt.

Band I (1907) enthält folgende Arbeiten:

Heft 1. Hubert **Grimme**, o. Prof. an der Univ. Freiburg i. d. Schweiz: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. 132 S. Mit 3 Tafeln. Preis ℳ 3,60.

Heft 2. Theodor Anton **Abele**, Dr. phil. in Straßburg i. Els.: Der Senat unter Augustus. VIII u. 78 S. Preis ℳ 2,40.

Diese beiden Hefte sind erschienen.

Heft 3/4 (im Druck). Henri **Francotte**, prof. à l'univ. de Liége: La Polis grecque.

Für Band II (1908) sind u. a. vorgesehen:

Engelbert **Drerup**, a. o. Prof. an der Univ. München: Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr.

Edgar **Martini**, a. o. Prof. an der Univ. Leipzig: Zur indirekten Überlieferung des Laertios Diogenes.

Joh. Peter **Kirsch**, o. Prof. an der Univ. Freiburg i. d. Schweiz: Orient und Abendland in der Kunstentwicklung des christlichen Altertums.

Ihre Mitarbeit haben für die nächsten Hefte, z. T. bereits unter Zusage bestimmter Arbeiten, in sichere Aussicht gestellt u. a. die Herren:

Dr. Anton **Baumstark** in Sasbach, Univ.-Prof. Dr. Ad. **Dyroff** in Bonn, Gymn.-Prof. Dr. Jos. **Fürst** in Riedlingen (Württemberg), Univ.-Prof. Dr. Joh. **Hehn** in Würzburg, Privatdozent Dr. Jos. **Hell** in München, Dr. Herm. J. **Heyes**, Repetent in Bonn, Dr. C. M. **Kaufmann** in Frankfurt a. M., Gymn.-Prof. Dr. Bern. **Krieg** in Rottweil a. N., Univ.-Prof. Dr. Ernest **Lindl** in München, Univ.-Prof. Dr. Joh. **Nikel** in Breslau, Dr. Alph. **Roersch**, Chargé de cours an der Univ. Gent, P. V. **Scheil**, prof. à l'École des Hautes-Études in Paris, Dr. theol. P. Nivard **Schlögl**, O. Cist., Stift Heiligenkreuz bei Wien, Univ.-Prof. Dr. J. P. **Waltzing** in Lüttich, Univ.-Prof. Dr. C. **Weymann** in München, Msgre. Dr. Jos. **Wilpert** in Rom.